الفلسفة الحديثة
من كنط إلي رينوفييه

(الجزء الثاني)

الدكتور

إبراهيم مصطفي إبراهيم

٢٠٠٩م

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة ت: ٤٨٣٠١٦٢
٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت: ٥٩٧٣١٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

قال الشيخ ابن قيم الجوزية – رحمه الله – في «عدة الصابرين»، كان الشيخ الحسن البصري.. رحمه الله – إذا ابتدأ حديثه يقول:

الحمد لله. ربنا لك الحمد بما خلقتنا ورزقتنا، وهديتنا وعلمتنا، وأنقذتنا وفرّجت عنا. لك الحمد بالإيمان، ولك الحمد بالإسلام، ولك الحمد بالقرآن، ولك الحمد بالأهل والمال، والمعافاة. كَبّت عدونا وبسطْت رزقنا. وأظهرت أمتنا. وجمعت فرقتنا. وأحسنت معافاتنا. ومن كل ما سألناك ربنا أعطيتنا. فلك الحمد علي ذلك حمداً كثيراً، لك الحمد بكل نعمة أنعمت بها علينا في قديم أو حديث. أو سر أو علانية، أو خاصة أو عامة، أو حيٍّ أو ميت، أو شاهد أو غائب، لك الحمد حتي ترضي، ولك الحمد إذا رضيت.

وصلي الله علي نبينا محمد وعلي آله وصحبه وسلم.

أما بعد..

فهذا هو الجزء الثاني من كتاب «الفلسفة الحديثة من كنط إلي رينوفييه».. بعد أن منّ الله تعالي عليّ بنهو الجزء الأول الذي بدأ بديكارت وحتي نهاية فلسفة هيوم.

وهذا الكتاب يحتوي علي ثلاثة أبواب بسبعة فصول بالإضافة إلي المقدمة وقائمة المصادر والمراجع والمحتويات.

ولقد ذكرت في مقدمة الجزء الأول أنني أردت من تأليف هذا الكتاب أن يكون أشبه بموسوعة فلسفية موجزة تشتمل علي مذاهب ونظريات وأفكار فلاسفة تعارف علي تسميتهم في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني باسم فلاسفة «الفلسفة الحديثة».

وها أنا – بتوفيق الله تعالي – استكمل ما بدأته في الجزء الأول، أتناول هنا مجموعة من المذاهب الفلسفية كان لها أعظم الأثر في سير أحداث التاريخ.. للأفراد وللدول..

وتناولت في البـــاب الأول الفلسفة المثالية والنقدية عند أساطين المثالية الألمانية.. كنط.. وهيجل.. وشوبنهور.. جمعتهم مظلة المثالية والروح النقدية وتركوا لنا أنساقاً فلسفية مازالت تحيّر الأقلام والأفهام ولم ينتهي الباحثون بعد من الحديث عن هؤلاء الفلاسفة وفلسفاتهم.

ويحتوي الباب الثاني علي شرح الفلسفة المادية.. ماهية الفلسفة المادية.. وأمثلة علي من نصفهم بالماديين.. فويرباخ.. وماركس.. وقد تركوا آثارهم في مجال الدين والأخلاق والأيديولوجيات.. ثبت كذب كثير منها.. وتهاوت الأنظمة التي أخذت بها وردت أفكارهم.. خاصة الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية.

أما الباب الثالث والأخير فأتحدث فيه عن فلسفة الإرادة والحرية عند اثنين من فلاسفة الغرب أحدهما ألماني وهو نيتشه صاحب فلسفة الإرادة الإيجابية.. وإن ثبت عكس ذلك تماماً.. والآخر فرنسي هو رينوڤييه لم يتعود كثيرون على سماع اسمه أو معرفة شيء عن فلسفته.. إلا فيما ندر.

ولعلي بذلك أكون قد وفقت إلي عرض هذه الأفكار بأسلوب سهل وكلمات واضحة.. حاولت تجنب الصعوبات التي وجدتها في كثير من الكتب التي تناولت الحديث عنها من قبل.. وقد قدمت مصطلحات فلسفتي كنط وهيجل نظراً لأهميتها لكل من يقرؤها.

وأعود وأكرر ما قلته سابقاً من ضرورة إعادة اكتشاف تراثنا الحضاري مع ربطه بحاضرنا وما أحرزه العالم من حولنا من تقدم، وأن يوكل هذا العمل إلي هيئة رفيعة المستوي تنظم العمل بنظام «روح الفريق الواحد». وفي ذات الوقت يقوم هذا الفريق بإعادة قراءة الفكر الغربي من أجل اكتشاف ما تم سرقته من أفكار مفكرينا المسلمين وإبّان الحضارة الإسلامية العظيمة التي استمرت عدة قرون تركت خلالها وبعدها أعمالاً عظيمة سطا عليها الغرب وصبغها بصبغته.. وأعادها بكلماته وعباراته ومصطلحاته.. وفي نفس الوقت بيان تهافت الكثير من

هذه الأفكار التي تم تحريفها وتزييفها وتلوينها بمعتقداتهم الدينية والعلمانية وغيرها. لقد أشرت إلي كثير منها في ثنايا الكتاب وتعقيباته حتي يصحو النائم، ويتنبه الغافل، ونكتسب ثقة بأنفسنا وماضينا ومستقبلنا.. وأن نغير حاضرنا المؤلم.. ونحن علي ذلك قادرين إذا عدنا إلي كتاب الله تعالي وسنة رسوله الكريم: تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً.. كتاب الله وسنتي». صدق رسول الله ﷺ.

لقد ضيعنا دين الله تعالي فضيعنا الله، وظلمنا بذلك أنفسنا فهلكنا وتحقق فينا قول رسول الله ﷺ، وها نحن نري الأمم تتداعي علينا كما يتداعي الأكلة على قصعة الطعام.. ولسنا في قلة.. ولكننا كثرة كغثاء السيل.. ولكن الفرصة مازالت سانحة لم تضيع من بين أيدينا بعد فنحن نملك.. وسنظل نملك سبب العزة والكرامة.. كتاب الله وسنة رسوله.

اللهم بلغت.. اللهم فاشهد

والحمد لله رب العالمين.

الإسكندرية في ٧ من المحرم ١٤٢٩هـ

الموافـــــق ١٥ يناير ٢٠٠٨م

الدكتور

إبراهيم مصطفي إبراهيم

مقدمة عامة

ينشأ عن معالجة مبحث الإبستملوجيا (فلسفة المعرفة) عدد من المواقف المتباينة، والاتجاهات المختلفة، عرفت عبر تاريخ الفكر الفلسفي الطويل بالمذاهب الفلسفية. وبالتالي انقسمت هذه المذاهب إلي مثالية بكل أنواعها واتجاهاتها ومواقفها فأصبح هناك مثاليات ذاتية، وموضوعية ونقدية، ومطلقة، وفي مقابلها قامت النزعة المادية والنزعة الواقعية سواء الساذجة أو الجديدة أو النقدية، كما واجهنا نزعات واتجاهات تجريبية وظاهراتية، ووجودية مؤمنة، ووجودية ملحدة، وبرجماتية وبرجماطيقية، وأداتية، ومنطقية، وما تفرع عن كل هذا وذلك من نظريات ومذاهب واتجاهات ومواقف.

١- الفلسفة المثالية وأنواعها

الفلسفة المثالية توجه فلسفي من اللفظ Ideal و Idea فجاءت Idealism لكي تعطي الأولية للروح، أو الوعي أو العقل، مع إهمال جانب المادة واعتبارها شئ ثانوي، مشتق(١).

وتري المثالية أن كل شئ يعتمد علي الذهن أكثر من اعتماده علي الأشياء الطبيعية الخارجية، وبالتالي فهي نظرية ميتافيزيقية في حالة تطبيقها علي مشكلة ثنائية العقل والجسم، وهي تتصارع مع اعتقادات الإدراك العام والأدلة العلمية(٢).

ويختلف استخدام مصطلح المثالية كاستخدام فلسفي تقني عن الاستخدام المتداول بين الناس في منتدياتهم وبيوتهم فهو يشير لدي العامة إلي الأهداف والتطلعات الأخلاقية العليا High moral aims، بينما يستخدمه الفلاسفة لكي يشمل جميع وجهات النظر التي تقوم علي أسس روحية ولا تأخذ بالنزعة المادية التي تأخذ بها النزعة الواقعية Realism فالمثاليون يرون أن الأشياء المادية لا توجد منفصلة عن العقل الإنساني الذي يعي وجودها، ومن ثم يدركها إدراكا عقليا(٣).

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، ص ٤٣٠.

(2) Popkin, Richard H., and Avrum, Stroll, Philosophy, London, second edition, 1981, p. 122.

(3) Ewing, A. C. Idealism in: The concise Encyclopedia of Western Philosophy and philosophers, edited by: J. O. Urmson and Jonathan Rée, Routledge, London and New York, 1989, p. 146.

وكان أول من أشار إلي النزعة المثالية في الفكر القديم أفلاطون، بينما يعود الفضل إلي چورچ بركلي في الإشارة إليها في الفكر الحديث وبالذات في القرن الثامن عشر، فقد أشار بركلي إلي أن وجود الأشياء المادية إنما هو أفكار في العقل لأننا لا ندرك الأشياء الموجودة في الخارج - أي خارج أذهاننا - إلا من خلال عملية التجريد التي يقوم بها العقل. مستخدماً في ذلك ا لبرهان (الدليل) السلبي The negative argument، وبهذه الاتجاه يأخذ معظم فلاسفة المثالية(١).

وانقسمت المثالية إلي عدة مثاليات هي:

أ - المثالية الذاتية Subjective Idealism

تري المثالية الذاتية أن المعارف إنما هي مثل أو أفكار توجد في الذات العارفة وليست خارجة عنها. فلقد خلقنا الله تعالي ونحن مزودون بهذه المعارف بسبب الحياة التي كنا نحياها قبل هبوط الإنسان علي الأرض، ولا توجد معرفة ناتجة خارج الذات لأن وجود الأشياء معناه أننا ندركها كما يذكر بركلي، ويري أصحاب هذه الاتجاه ويمثلهم چورچ بركلي George Berkely (١٦٨٥-١٧٥٣) - أن الأفكار قد تتحد والأشياء اتحاداً لا يدع فرقاً بين الفكر والواقع. كما جاء عند هيجل - وهي تقابل بهذا المعني الواقعية، أو قد تكون الأفكار مثلاً مفارقة كما جاء عند أفلاطون وتقابل بهذا المعني المذهب الحسي(٢)، ويعتبر كنط من أصحاب هذا الاتجاه.

ب- المثالية الموضوعية Objective idealism

وتري المثالية الموضوعية أن المعرفة ذات طبيعة مثالية أيضاً، غير أنها مستقلة عن الذات، أي أنها موجودة خارجها (خارج الذات)، وعلي الرغم من أن المعرفة مصدرها العقل، إلا أنها من صنع العالم المثالي، وليست من صنع العقل، وسميت بـ «الموضوعية»، لأن العقل المدرك (بكسر الراء) يلتزم بموضوع الإدراك ولا يؤثر فيه، بل إن الذي يؤثر فيه الموضوع ذاته(١) ويعتبر أفلاطون (٤٢٧-٣١٧ق.م) خير من يمثل هذا الاتجاه.

---

(1) Ibid.

(٢) د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ص ١٧٦-١٧٧.

(٣) د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٦، ص ٢٠٤.

جـ- المثالية النقدية Critical idealism

تتمثل المثالية النقدية في فلسفة كنط خير تمثيل، وقد رفض كنط فلسفة النظرة الواحدة أو الواحدية في المعرفة - كما سيمر بنا في الفصل الأول - ووصف الخبرة الحسية بأنها عمياء Blind إذا لم تستعن بالعقل، أما وظيفة العقل فهي اكتشاف ما يجيء من خارج الذات، وما يضيفه الفكر من معاني تجعل التجربة ممكنة. وتصبح المعرفة ممكنة إذا توافرت شروطها وهي المكان والزمان والمقولات، أما العقل فيقوم هنا بدور الاكتشاف والتأليف(١).

د - المثالية المطلقة Absolute idealism

أدت الفلسفة الصورية المتعالية عند كنط إلي ظهور المثالية المطلقة التي هي في صميمها استنتاج النتائج التي تضمنتها فلسفة كنط، وعليه فإما أن يحذف الشيء في ذاته وتبقي فقط الذات غير الإنسانية وغير الفردية، كما عند فشته Fichte أو أن تزول الفواصل بين العالم والفكر فيتحد الجميع في «كل» واحد أو «روح» أو فكرة مطلقة كما يمثلها هيجل خير تمثيل(٢).

وقد استمرت النزعة المثالية حتي القرن العشرين علي يد كل من فرنسيس برادلي Francis H. Bradley (١٨٤٦-١٩٢٤) وجون إليس ماكتجارت John Ellis McTaggart (١٨٦٦-١٩٢٥) وكروتشه (١٨٦٦-١٩٥٢) Croce وجنتيل Gentile (١٨٧٥-١٩٤٤) وغيرهم.

مما سبق يتضح لنا أن المذهب المثالي يجعل المعرفة رهن بوجود القوي المدركة لها، وتقوم علي الذات المدركة. وإذا كانت المعرفة ظاهرة نفسية أن فعلا باطنياً يصدر عن الذات العارفة. وينتهي إلي الموضوع، وهو معقول فموضوعه باطنياً وإدراك الموضوع في العقل يعني أنه صار فكراً ولم يعد موضوعاً خارجياً.

---

(1) Acton, H. B., Idealism, In: Encyclopedia of philosophy, vol, 4, p. 113.

(٢) د. الفندي، مع الفيلسوف، ص ١٨٠.

٢- الفلسفة النقدية

قد يعني لفظ النقد الحديث عن مبالغ مالية نقدها ثمناً الشيء، مما يتبين لنا معه أننا نتحدث عن قيمة بذاتها.. سلعة ما قيّمها صاحبها ووضع لها مقابل نقدي. مما يعني بأن النقد يعني امتحان شيء ما من جهة قيمته. وكان هناك نقد خاص بالوثاق التاريخية أي تحديد مدي صحة هذه الوثائق وأصالتها، أو تحليل نصوصها ومقابلة بعضها بالبعض الآخر. كل هذا جميل في مكانه، فما مر بنا لا يعنينا في شيء اللهم الإيضاح والإحاطة والتبيان.

«ويعد الاختيار والنقد بصفة عامة من بين المهام الأساسية التي تقوم بها الفلسفة، إذ تقع علي عاتق الفيلسوف في سعيه الدائب نحو المعرفة مهمة اختبار وسائلنا المعرفية حسية كانت أم عقلية. اختباراً من شأنه أن يبين ما إذا كانت قادرة علي الوصول إلي معارف حقيقية أم لا، وإلي أي مدي تصل قدراتها المعرفية، ومدي حدود المعرفة بصفة عامة»[١].

أما المذهب النقدي Criticism في الفكر فهو مذهب يرى ضرورة مناقشة المعلومات كلها، وأنه ليس ثمة معرفة مقبولة إلا بعد بحث وتمحيص.

ومن أوضح صوره مذهب كنط النقدي الذي نحن بصدده.

«وأساس النقد عند كنط الفحص والاختبار، فنقد العقل الخالص امتحان قيمته من حيث أنه يتوخي الحقيقة، ونقد العقل العملي فحص قيمته من حيث أنه يدبر العمل، ونقد الحكم امتحان العقل من حيث أنه ملكة للحكم، ولباب الفلسفة النقدية القول بأن هناك استعمالاً مشروعاً صحيحاً لتصورات العقل (الفهم) الخالص ومبادئه، فهي تحدد اختصاص العقل وحدوده، وتلتمس شروط كل معرفة عقلية، وتبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصوراتنا»[٢].

---

(١) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٤د /١٩٩٣، ص ١٨٣.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، فقرة ٩٢٩، ص ١٨٠.

وتعد الفلسفة الكلاسيكية (التقليدية) الألمانية مرحلة مهمة في مسيرة تاريخ الفكر الفلسفي ظهرت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهي فلسفات كنط وفشته وشيلنج وهيجل وفويرباخ.. حققت هذه الفلسفات ثورة عميقة الأثر في الفكر الألماني ككل، وقد تداخلت فيها الآراء الثورية مع الآراء التقليدية.. غلبت عليها المسحة الألمانية بكل تداخلاتها. وقد دارت هذه المذاهب حول بحث فعالية الإنسان أي ممارسات الإنسان في الطبيعة ومنها يشتق نشاط الروح التي ترد إليها أنواع السلوك البشري المشروط أخلاقياً وعقلياً. ولقد تنبأت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية بعدد من النبوءات التي تحقق منها وحدة قوانين التاريخ وقوانين نشاط الناس، وطبيعة الإنسان الاجتماعية، فضلاً عن طبيعته الفردية[1].

وكانت أهم إنجازات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية تقع في مجال نظرية المعرفة، وكان كنط أول من حاول تجاوز النظرة التأملية السلبية إلي النشاط المعرفي الحقيقي. فقد سلَّم كنط بوجود العالم الموضوعي «الشيء في ذاته». فالإنسان ليس لديه علم ولا معرفة إلا بعالم الظواهر وغيرها من الأفكار والموضوعات. وبذلك استطاع كنط أن يؤسس ما عرف في الفكر الفلسفي بالمثالية الذاتية، والتي طورّها شيلنج فيما بعد إلي المثالية الموضوعية فوّحد بذلك بين «الذات والموضوع»، وبين المثالي والمادي مما جعله ينتهي إلي نوع من الصوفية والنزعة اللاعقلية[2].

وتناول هيجل راية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية فوصل بها إلي ما عرف باسم الفكرة المطلقة أو المثالية المطلقة من خلال حلقات تطورية وجدلية فانتقل من العقل المحض إلي الطبيعة ومن الطبيعة إلي الروح[3]، كما سنتبين في الفصل الثاني من هذا الباب.

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، ص ٣٥٤.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ٣٥٥.
(٣) نفس المرجع السابق، ص ٣٥٦.

وظهر في الفلسفة المعاصرة اتجاه أكثر تطوراً من الاتجاه السابق عرف باسم الاتجاه العقلي النقدي عند كارل بوپر وامري لاكاتوش وتوماس كون وغيرهم، اهتموا ببناء نظرية منطقية منهجية في تطور العلم، وهو اتجاه يقابل الوضعية المنطقية التي تفصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية.

اهتم أصحاب الاتجاه العقلي النقدي بالكشف عن المقدمات الفلسفية للمعرفة العلمية، فإذا كانت الوضعية المنطقية في صورتها التجريبية قد ركزت علي دراسة بنية المعرفة العلمية التي حصّلناها، فإن الاتجاه العقلي النقدي يري أنه قد أنيط به تحليل صيرورة المعارف وإعادة رسم لوحة تطور العلم وتاريخه، فضلاً عن التأكيد علي دور الإنشاءات النظرية للعلم، وليس علي رد النظريات إلي لغة الملاحظة التي أكدت عليها الوضعية المنطقية(١).

ويقول أصحاب الاتجاه العقلي العلمي خاصة بوپر بإمكان القابلية للتكذيب Falsification معياراً جديداً ليقينية المعرفة، مما جعلهم ينظرون إلي العلم باعتباره جملة من البرامج البحثية والمنهجية يعقب بعضها بعضا، وانتهي الاتجاه العقلي النقدي إلي نوع من النسبية ونفيٌ موضوعية المعرفة(٢).

مما سبق يتبين لنا أن النقد عبارة عن طريقة أو منهج يكشف عن الأخطاء والتناقضات والمثالب التي تقع فيها النظريات العلمية والفلسفية علي السواء ويقوم بتذليلها.

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٠٦.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

الفصل الأول
إيمانويل كنط
Immanuel Kant
(١٧٢٤-١٨٠٤)

مقدمة

من الأقوال المأثورة عن كنط كفيلسوف أنه شطر تاريخ الفكر الإنساني بعامة، وتاريخ الفكر الفلسفي بخاصة إلي شطرين، شطر ما قبل كنط والآخر يبدأ به ويتلوه بعد ذلك، مثله في ذلك كمثل سقراط في الفلسفة اليونانية الذي شطرها نصفين نصف يضم الفلاسفة الطبيعيين الأوائل والسوفسطائيين، والنصف الثاني يبدأ به ويتلوه. وأيضاً رينيه ديكارت الذي شطر الفلسفة نصفين نصف ما قبل ديكارت ويضم فلسفة العصور الوسطي وعصر النهضة وما قبلهما، ونصف يبدأ بديكارت ويتلوه حتي مجيء كنط وظهوره كبطل جديد من أبطال التاريخ الفلسفي وقف شامخاً علي الرغم من قصره وشطر تاريخ الفكر الإنساني كله إلي نصفين نصف ما قبل كنط ونصف بدأ به وتلاه. فهو من أعظم فلاسفة العصر الحديث وفترة الفلسفة الحديثة التي بدأت بديكارت وانتهت بهيجل وشيلنج وشوبنهور ونيتشه.

ويبدأ عصر الفلسفة المثالية الحديثة بظهور كتاب كنط «نقد العقل الخالص» Critique of pure Reason عام ١٧٨١، وكان بمثابة ثورة فكرية هزت عرش الفكر الاعتقادي من أساسه مثلها في ذلك مثل الثورة التي أحدثها كوبرنيقوس Copernicus في مجال الفلك، حيث حاولوا تفسير التغيرات التي تطرأ علي الكواكب بفروض عقلية ثبت عدم صحتها مثل أن الكواكب تتحرك ونحن ثابتون علي سطح الأرض، فجاءت تفسيرات الواقع تثبت عدم صحة مثل هذه الفروض، بل العكس هو الصحيح فنحن نتحرك علي الأرض أو أن الأرض تتحرك بنا حول نفسها وحول الشمس، وكذلك سائر كواكب المجموعة الشمسية في حركة مستمرة دائبة[1].

(1) Wright. W., A History of Modern philosophy, The Macmillan company, New York, 1946, p. 253.

لقد فتح كنط الطريق أمام الفلاسفة الألمان حتي يكونوا مثاليين دون تحفظات، فقال فشته بأن «الأنا اللانهائية» هي التي أوجدت العالم «ذلك بأن جعلت كل فرد محدود يمكنه أن يقوم بأعبائه الفكرية تجاه العالم. وكانت وجهة نظر شيلنج هي أن العالم عبارة عن أثر من آثار النفس اللانهائية تبحث عن صيغ جديدة للتعبير. بينما وجد الشعراء الرومانتيكيون في ألمانيا وانجلترا أن الكون ما هو إلا استجابة لما يعمل داخل نفوسنا البشرية(١).

وسوف نتبين هذه الثورة كما وردت في كتب كنط من خلال عرضنا لحياته وأعماله ونسقه الفلسفي.

أولاً: سيرة حياة كنط

كم جانب الصواب قول الشاعر الألماني هنريخ هيني Heinrich Heine الذي قال عن الفيلسوف الألماني إيمانويل كنط «إنه لمن العسير أن يكتب المرء تاريخ حياة إيمانويل كنط، فإنه لم يكن لهذا الرجل تاريخ ولا حياة وكل ما هنالك إنه عاش حياة آلية رتيبة منتظمة. أعزب عجوز يقطن في شارع هادئ منعزل من شوارع مدينة كونجزبرج». وقد جانب هيني الصواب لأن حياة كنط وإن بدت علي السطح حياة هادئة رتيبة منتظمة إلا أنها كانت حياة تموج في أعماقها بثورة فكرية عظيمة جعلته يشطر تاريخ الفكر الفلسفي شطرين إلي ما قبله وما بعده كما فعل كبار فلاسفة الإنسانية سقراط Socrates وديكارت Des-cartes – كما قلت – فكانت فلسفته مثل كل فلسفة أخري – كائنة ما كانت – وليدة ما مر بصاحبها من أحداث نفسية. قبل أن تكون أحداثاً واقعية حياتية، وما اختلف عليه من خبرات روحية(٢).

ولد إيمانويل كنط Immanuel Kant في أبريل ١٧٢٤م لأبوين فقيرين في مدينة كونجزبرج Kongisberg عاصمة دوقية بروسيا الواقعة علي الحدود

-- وانظر أيضاً: د. محمد عليّ أبو ريّان، الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ٢٢٣.

(1) Ibid., p. 245.

(٢) د. زكريا إبراهيم، كنت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ص٣٥.

الشمالية الشرقية لألمانيا. وكان ترتيبه الرابع بين أبناء يوحنا چورج كنط Johan Georg Kant الذي كان يعمل سرّاجاً، وأمه آنا ريجينا نورنبرج Nurnberg(١).

إذاً فهو من أسرة جد متواضعة. كان الخبز الأبيض يمثل بالنسبة إليها ترفاً لا تستطيع عليه أسرة الفيلسوف.

وذكر النقاد أن كنط ينتمي إلي أصل اسكتلندي حيث هاجرت أسرته الأولي من اسكتلندا Scotland خلال القرن السابع عشر واستوطنت بروسيا الشرقية.

نشأ في جو نصراني مشبع بروح النزعة التقوية Pietism وهي طائفة تنتمي إلي الثائر والمصلح الديني مارتن لوثر Martin Luther غير أنها تناويء النزعة البروتستنتية اليقينية. زوّدته أسرته بثقافة دينية عميقة، ودراسة علمية منظمة في كلية فريدريك بمدينة كونجزبرج فأظهر نبوغاً مبكراً ببحث تقدم به إلي الكلية بعنوان «آراء حول التقدير الصحيح للقوي الحيّة» حاول فيه التوفيق بين أتباع ديكارت وأتباع ليبنتز حول مسألة قياس القوي المحركة، نعم لقد أظهر نزعة توفيقية Syncretism مبكرة، إلا أن القدر لم يمهله حتي يسعد بنبوغه المبكر فخطف الموت أباه لكيّ نزداد ظروفه العائلية سوءاً علي سوء، ويتجرع كأس شظف العيش حتي نهايته، مما اضطره للخروج مبكراً إلي مجال العمل كمدرس خصوصي لأبناء العائلات الإقطاعية الغنية. وفي عام ١٧٧٠ ابتسمت له الأقدار من وراء الغيوم فعين أستاذاً للمنطق والميتافيزيقيا في جامعة كونجزبرج وظل بهذا المركز حتي عام ١٧٩٧، كان خلالها محط إعجاب تلاميذه وزملائه ومواطنيه، فقد كان من أصحاب الأخلاق السامية والأفكار العميقة والأمانة العلمية إلي حد كبير، وفوق هذا وذاك كان اجتماعياً ظريفاً يقبل عليه الرجال والنساء وبخاصة النساء لظرفه وتكلمه بصرف النظر عن شكل جسمه غير المتناسق.

وكان كنط فوق كل ذلك هادئ الطباع، منظم دقيق حتي أن سكان مدينة كونجزبرج كانوا يضبطون ساعاتهم عصر كل يوم يخرج فيه من منزله إلي

---

(١) د. علي عبد المعطى، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص ٣٤٥.

طريق الزيزفون، الذي أطلق عليه سكان المدينة نزهة الفيلسوف «بعد وفاته ووراءه خادمه لامب، ولم يخرج عن نطاق عاداته غير مرتين طيلة حياته الطويلة، المرة الأولي عندما وقع علي كتاب «إميل» Emile لجان جاك روسو مع بقية كتبه فظل قابعاً في بيته لا يخرج حتي أتمه، والمرة الثانية عندما سمع بقيام الثورة الفرنسية فخرج إلي الطريق العام يتسمع أخبارها من القادمين والعابرين، وقد تهلل لقيامها، وقال والدمع يترقرق في عينيه: إلهي أدع خادمك ينصرف في سلام، فقد رأت عيناي الخلاص»[1]، هذا بالإضافة إلي تعاطفه مع قيام الثورة الأمريكية وقال عنه معلموه: «أسمي شيء يبلغه إنسان.. ذلك الاطمئنان، وذلك الروح المرح، وذلك التناغم الباطني بينه وبين نفسه، الذي لا يزعجه انفعال ولا اندفاع»[2].

ولقد وفرت له أسرته حياة أخلاقية ودينية رفيعة المستوي ومستوى معيشي أكثر من متواضع. نشأ علي حب العمل وتقديس الفضائل، وأعطته أمه المثال الحي علي التضحية في سبيل الواجب، مما رسّب في نفسه حبها حتي إنه قال لتلميذه ياخمان - وهو مدير معهد التربية في كونجزبرج - ذات يوم: أنا لا أنسي أمي ما حييت، إنها غرست أولي بذور الخير في نفسي».

وكانت سنوات دراسته الأولي في المدرسة الأولية (الإلزامية) التابعة لمستشفي القديس چورچ عام ١٧٣٠ تعلم فيها مبادىء القراءة والكتابة والحساب والدين. وتعلم بعد ذلك علي يد شولتس وهيدندريتش ومارتن كنوتسن وغيرهم.

وفي الجامعة تعلم أصول فلسفة ليبنتز كما شرحها كريستيان ولف Christian Wolff وأتم تعمق اللغة اللاتينية.

كما أتاحت له دروس أولاد الأغنياء أن ينكب علي التأمل العقلي في إطار جمالي وسط آيات الفن كما تبدت في الطبيعة الفسيحة الممتدة من حوله[3].

(١) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلي سارتر، ترجمة عثمان نوية، دار الهلال، القاهرة، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧، ص ص ١٩٨، ٢٠٩.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) د. علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، ص ص ٣٤٧ - ٣٤٨.

حصل كنط علي درجة الدكتوراه في ١٧ أبريل عام ١٧٥٥ عن موضوع «في النار» وهو موضوع في فلسفة الطبيعة كتبه باللاتينية، ثم توالت أعماله في شتي مناحي الفكر. وفي عام ١٧٧٠ وافق الملك فردريك الثاني علي تعيين كنط أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا، عندئذ بدأ كنط يعيش مرحلة جديدة اتسمت بالنضج الفكري حدد له معالم فلسفته النقدية. كما عين عام ١٧٨٠ عضواً في مجلس الشيوخ الأكاديمي.

ومات كنط عام ١٨٠٤ دون أن يتزوج فقد وهب حياته للعلم والحكمة والتأمل وإن كان يري أن «الزواج ارتباط بين شخصين مختلفي الجنس غايته التملك المتبادل المستديم لخصائصها الجنسية»[1].

ثانياً: مؤلفات كنط

ترك لنا كنط علي مدي ثمانين عاماً عاشها مجموعة كبيرة من المؤلفات كتبها في جميع فروع العلم والفلسفة المعروفة في زمنه ويمكن تقسيمها إلي مجموعتين ضمت المجموعة الأولي أهم هذه المؤلفات التي جعلت منه فيلسوفاً فذاً في تاريخ الفلسفة، بينما ضمت المجموعة الثانية مشاركته في بقية نواحي الفكر الإنساني، مما يتبين معه أنه كان موسوعي الفكر، إلا أن هذه المجموعة الثانية أصبح لها قيمة تاريخية أكثر منها علمية.

المجموعة الأولي

١- خواطر في التقدير الدقيق للقوي الحية - ١٧٤٦.

Thoughts on the true Estimation of living forces

وهو أقدم مؤلفاته قام فيه بالتوفيق بين نظريتي ليبنتز ونيوتن في طبيعة القوة، وهما الفلسفتان اللتان كانتا سائدتين في ألمانيا في ذلك الوقت.

٢- في النار De Igne - ١٧٤٦ وهو بحث فيزيائي.

٣- بحث عن حركة الأرض حول محورها - ١٧٥٤ بحث في تعاقب الليل والنهار.

(١) نفس المرجع، ص ٣٥٩.

٤- بحث فيزيائي فيما إذا كان يصيب الأرض الهِرم. ١٧٥٤ .

A Physical Discussion of the question whether the Earth is growing old.

٥- شرح جديد للمبادئ الأولي للمعرفة الميتافيزيقية ١٧٥٥ .

A New Explanation of the first principles of Metaphysical Knowledge.

٦- التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماء ١٧٥٥ .

General Natural History and Theory of heavens.

سجل فيه كنط فرضاً فلكياً لتفسير أصل الكواكب، استبق فيه النظرية التي وضعها العالم الفرنسي لابلاس في نفس الموضوع.

٧- البرهان الممكن الوحيد علي وجود الله (١٧٦٣) .

The only Possible proof of the Existence of God.

هاجم فيه كنط الدليل الوجودي الديكارتي علي وجود الله، وصيغة ليبنتز لنفس الدليل. ودليل العناية الإلهية لليبنتز، ويري أن الدليل الممكن الوحيد هو وجود القوانين الكلية التي يخضع لها العالم الطبيعي.

٨- بحث في بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق ١٧٦٤ .

Enquiry Into the Evidence of the principles of Nature theology and Morals.

قارن فيه بين مناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفية وتوصل منه إلي أن الميتافيزيقا لم تتقدم كعلم مثلما تقدمت العلوم الأخري، ويثير هنا البحث عن حل.

٩- أحلام شاهد العفاريت كما تصورها أحلام الميتافيزيقا (١٧٦٦) .

The Dreams of A ghost-seer Illustrated By The Dreams of Metaphysics.

هاجم فيه الميتافيزيقات السابقة وبوجه خاص مواقف الصوفية النصرانية.

١٠- الأساس الأول للاختلافات بين الاتجاهات في المكان - ١٧٦٦.

The Ultimate Bases of ground of Differences of Direction in space.

عرض فيه نظريتي نيوتن وليبنتز في المكان، وأظهر ميلاً نحو الأول وبُعداً عن الثاني.

١١- في صورة العالمين المحسوس والمعقول ومبادئهما.

De Mundi Sensibilis Atque Intelligibilis forma et Principiis.

سجّل فيه محاولته الأولي لصياغة موقفه الجديد من كل من ليبنتز ونيوتن في المسائل الآتية: هل يوجد عالم معقول بالإضافة إلي العالم المحسوس؟ وإن كان يوجد فهل لنا من سبيل إلي معرفته؟ هل لدينا تصورات لا تشتق من الخبرة الحسيّة؟ وإن كان لدينا فما وظيفتها؟ وهل المكان والزمان نسبيان ذاتيان يصدران عن الذات، وإن كانا كذلك فكيف نقيم يقين الرياضيات؟ هل هما مطلقان موضوعيان مستقلان عن الذات استقلالاً مطلقاً؟ وإن كانا كذلك فكيف نتجنب النتائج المستحيلة المترتبة؟

شعر كنط أن لديه شيئاً يريد قوله، هذا الشيء عرف فيما بعد أنه «الفلسفة النقدية» التي عكف علي بنائها فيما بين١٧٧٠ . و ١٧٨١ .

١٢- نقد العقل الخالص - ١٧٨١ Critique of pure Reason

أضخم كتبه الفلسفية، صعب الفهم، لا ينافسه في الصعوبة غير من تربوا علي هذا الكتاب أمثال هيجل وبيرس وهوايتهد. وسبب صعوبته - كما يقول كنط - صعوبة الموضوعات التي تناولها الكتاب، فضلاً عن كثرة المصطلحات الخاصة به والتي استخدمها فيه علي الرغم من حرصه علي تعريف كل لفظ يستخدمه، بالإضافة إلي استخدام معانٍ متعددة باللفظ الواحد[1].

---

(١) انظر: إشكالية المصطلح الفلسفي، للمؤلف، في كتاب: قضايا فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص ص ١٧١-٢٤٠، وأيضاً سوف يجد القارئ في نهاية هذا الفصل قائمة بمصطلحات كنط الفلسفية.

١٣- المدخل إلي أي ميتافيزيقا مستقبلة يمكن أن تكون علماً ١٧٨٣.

Prolegomena to any future Metaphysics that will be able to present itself as a science.

١٤- المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق - ١٧٨٥.

Fundamental principles of the Metaphysics of moral.

١٥- المباديء الأولي الميتافيزيقية للعلم الطبيعي - ١٧٨٦.

Metaphysical first Principles of Natural Science.

١٦- نقد العقل العملي - ١٧٨٨. Critique of practical Reason

١٧- نقد الحكم - ١٧٩٠ Critique of Judgment

١٨- الدين في حدود العقل وحده - ١٧٩٣.

Religion within The Bounds of Reason Alone

١٩- رسالة صغيرة الحجم عن السلام الدائم - ١٧٩٥. Perpetual Peace

٢٠- ميتافيزيقا الأخلاق - ١٧٩٧. Metaphysics of Morals

٢١- مقالة طويلة في صراع الملكات - ١٧٩٨.

The conflict of the faculties

المجموعة الثانية:

وتضم المجموعة الثانية المؤلفات الآتية:

١- تاريخ ووصف طبيعي للأحداث العجيبة لزلزال الأرض الذي وقع عند نهاية سنة ١٧٥٥/١٧٥٦.

٢- مواصلة التأملات في اهتزازات الأرض المدركة منذ بعض الوقت، مقدمة إلي الجمهور هنا (خلال «صحائف الفكر» سنة ١٧٥٦، عدد ١٥، ١٦)، ١٧٥٦.

٣- المونادولوجيا الفيزيائية أو استخدام الميتافيزيقا مع الهندسة في الفلسفة الطبيعية: الأنموذج الأول، ١٧٥٦.

٤- ملاحظات لتفسير الرياح، برنامج إعلان عن محاضراته سنة ١٧٥٦.

٥- مشروع وإعلان عن محاضرات في الجغرافيا الطبيعية، مع تأمل ملحق حول: هل الرياح الغربية رطبة في مناطقنا لأنها تمتد علي بحر كبير ١٧٥٧.

٦- تأملات في النزعة إلي التفاؤل، وإعلان عن المحاضرات. ويعرض فيه كنط رأيه في كتاب «ليس العالم أحسن ما في الإمكان»، ١٧٥٩.

٧- خواطر الموت المبكر للسيد يوهان فريدرش فون فونك في رسالة إلي أمه، ١٧٦٠.

٨- محاولة لإدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة الدنيوية، ١٧٦٣.

٩- خواطر عن المغامر: يان بفليكوفتش أيدو موزير سكش كمبرنسكي وهو إنسان نصف مجنون جمع حوله الناس في موكب أينما سار في كونجزبرج وهو يستشهد بعبارات من الكتاب المقدس، خاصة أسفار الأنبياء.

١٠- بحث في أمراض الرأس، ١٧٦٤.

١١- تأملات في الشعور بالجميل والجليل، ١٧٦٤.

١٢- مقالة في البنية في العلوم الميتافيزيقية، ١٧٦٤.

١٣- تأملات في أساس القوي والمناهج التي يستطيع العقل استخدامها، ١٧٨٤.

١٤- أفكار في التاريخ العام بالمعني العالمي، ١٧٨٤.

١٥- جواب عن السؤال التالي: ما معني نزعة التنوير، ١٧٨٤.

١٦- البراكين في القمر، ١٨٨٥.

١٧- تحديد معني الجنس البشري، ١٧٨٥.

١٨- تأسيس ميتافيزيقا الآيين، ١٧٨٦.

١٩- البداية المفترضة لتاريخ الإنسانية، ١٧٨٦.

٢٠- ما معني التوجه في التفكير؟ ١٧٨٦.

٢١- في استخدام المبادئ الغائية، ١٧٨٧.

٢٢- حول اكتشاف مفاده أن كل نقد جديد للعقل النظري الخالص ينبغي بالضرورة أن يتم بواسطة نقد أقدم ١٧٩٠، وهي رسالة كتبها كنط ضد أبرهرد Eberhard الذي أدعي أن ليبنتز اتبع نفس منهج كنط قبله.

٢٣- في إمكان العناية الإلهية Theodicee أو في إخفاق كل المحاولات الفلسفية الخاصة بهذا الموضوع، ١٧٩١.

٢٤- في الشر الأصلي، ١٧٩٢.

٢٥- نهاية كل الأشياء، ١٧٩٤.

٢٦- الأسس الأولية الميتافيزيقية لنظرية القانون، ١٧٩٧.

٢٧- الأسس الأولية الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة، ١٧٩٧.

٢٨- علم الإنسان من الناحية العملية، ١٧٩٨.

٢٩- محاضرات كنط في «المنطق» نشرها ييشه سنة ١٨٠٠.

٣٠- محاضرات كنط في «الجغرافيا الطبيعية» نشرها رنك، ١٨٠٢.

٣١- محاضرات كنط في «التربية» نشرها رنك، ١٨٠٣.

٣٢- حول تقدم الميتافيزيقا من عهد ليبنتز وولف. كتبه كنط ١٧٩٠، وحصل به علي جائزة، ١٨٠٤(*).

ثالثاً: نسق كنط الفلسفي

١- الفلسفة الترنسندنتالية والنقدية

بدأت الفلسفة مع كنط مرحلة جديدة وحاسمة في تاريخ التفلسف الغربي، ومنه انطلقت المثالية الألمانية German Idealism التي وضع أسسها.

ويعد كنط من أعظم مفكري القرن الثامن عشر الذين كان لهم أعظم الأثر في من أتوا من بعده من فلاسفة ومفكرين بل وأدباء أيضاً، وقد جاءت مرحلة

(*) استعنت بالكتب الآتية في كتابة مؤلفات كنط وهي مرتبة بحسب تاريخ صدورها.

١- د. محمود فهمي زيدان، كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٨م.

٢- د. عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنط، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م.

٣- د. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥.

التحول الكوبرنيقي بعد مرحلة الإعداد الأول وتسمي مرحلة ما قبل النقد، اتجه فيها إلي بناء فلسفته النقدية أو المثالية الترنسندنتالية للتغلب علي التعارض التقليدي بين النزعتين العقلية والتجريبية غير أنه وضع لهذا التغليب شروطاً قبلية لكل معرفة ممكنة بالتجربة، وساعد علي تعميق ثنائية العالم إلي عالم الظواهر وعالم الحقائق أو الأشياء في ذاتها Das Ding an sich، وأظهر نقائض العقل الخالص وحاول حلها، وركز في فلسفته العملية علي فكرة الواجب الأخلاقي المطلق(١).

أ - الفلسفة الترنسندنتالية

التصق مصطلح الترنسندنتالية Transcendentalism بكنط علي الرغم من أنه مصطلح قديم من اللفظ اللاتيني Transcendere بمعني تجاوز وتعدي وقد ظهر في القرن السادس عشر، وكانت المذاهب الاسكولائية (المدرسية) في العصور الوسطي تنظر فيما يسمي بالترانسندنتاليات التي تدل علي أعم خصائص الوجود مثل الواحد والخير والوجود والأشياء والحق وغيرها، وكانت هذه الصفات تعتبر - عند المدرسيين - متعالية علي الحس، فيتعذر معرفتها وإدراكها عن طريق التجربة، ولا تتكشف للإنسان إلا عبر الحدس. وإن كان فلاسفة العصر الحديث أمثال هوبز وسبينوزا أو غيرهما قد انتقدوا القول بالترانسندنتاليات، ووصموها بالعقم والجدب وعدم الفائدة. ويقال أيضاً إن مصطلح الترنسندنتالية (العلو والتجاوز والتعدي) قد عرف منذ أرسطو الذي تحدث عن خصائص الوجود العامة التي أشرت إليها الآن مثل الوحدة والوجود والخير وغيره كحدود فوق المقولات Categories، إلا أن كنط ضمن المصطلح مدلولاً جديداً لأنه رأي أن هذا المفهوم لا يصح علي الوجود، وعلي العالم الخارجي، وإنما علي وعي الإنسان، وعلي قدراته المعرفية والإدراكية لأن الوعي الترنسندنتالي أو المتعالي وعي «محض» يتساوي لدي كافة الناس، كما أنه ينطوي علي أشكال قبلية Apriori بمعني أنها أشكال سابقة علي التجربة ومستقلة عنها مثل المكان والزمان، فهي مقولات فطرية في وعي الإنسان، وفي

(١) د. عبد الغفار مكاوي، لِمَ الفلسفة؟ منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١، ص ١٦٣.

عقله، ولها مهمة غاية في الأهمية تتمثل في جعل التجربة، بل والمعرفة علي وجه العموم، أمراً ممكناً. وهذا أيضاً ما قصده كنط من استخدامه لمصطلح ترانسندنتالي بحيث جعله متجاوزاً لحدود الوعيّ الإنساني والعملية المعرفية، مثل «الشيء في ذاته»، لذلك جعله كنط خارج إطار التجربة البشرية، وإلا تعرض العقل البشري الذي يحاول تجاوز حدود التجربة ويتناول موضوعات مثل حرية الإرادة، وخلود النفس وغيرها، تعرضه لتناقضات تستعصي علي الحل أطلق عليها نقائض العقل أو أنتينوميات Antonomies[1]، من هنا يمكن أن نوجز ما أراده كنط من مصطلح الترنسندنتالية بقولنا إنه «صفة للمعرفة الإنسانية بالقياس إلي العالم التجريبي». ومن ثم يتحدث عن «المعرفة الترنسندنتالية» التي تعني المعرفة التي تتضمن شروطاً قبلية معينة لحصول الإدراك الحسي والمعرفة العلمية، ويعني بهذه الشروط ما يسميه بالصور القبلية للانطباعات الحسية (المكان والزمان) والتصورات القبلية (المقولات)، تلك الصور والتصورات القبلية ليست مشتقة من الخبرة الحسيّة لكنها ضرورية لكي تتم خبرتنا الحسية بالعالم التجريبي[2].

وعندما شرع كنط في التفلسف (حوالي عام ١٧٥٠) عاش صراعاً فكرياً حاداً بين المناهج التي بين يديه بين المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقرائي، بين المنهج التركيبي والمنهج التحليلي، بين الرياضيات والفلسفة، بين مبدأ السبب الكافي وقانون العلية، وبين المنطق والواقع، بين المكان النسبي والمكان المطلق، بين الإنسجام الأزليّ والسيال الطبيعي بسبب اصطدام المبادئ الرياضية لنيوتن Newton وميتافيزيقا العقل لليبنتز Leibniz، ودافع عنها فولف Wolff[3] لذلك شرع في محاولته الجادة لإقامة منهج ترنسندنتالي – وربما – كانت محاولته هذه هي الأولي من نوعها في الفلسفة الحديثة علي الرغم من أن غيره من الفلاسفة المحدثين أمثال بيكون وهوبز وديكارت وليبنتز وهم من فلاسفة المنهج

(١) المعجم الفلسفي المختصر، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) د. محمود فهمي زيدان، كنط وفلسفته النظرية، ص ص ٨ – ٩.

(٣) د. زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص ص ٢٦ – ٢٧.

المتحمسين قد حاولوا نفس محاولته، إلا أنهم رضوا بتبني مناهج فلسفية تحققت بالفعل في العلوم الخاصة ولم يحاولوا اكتشاف أو إيجاد مناهج جديدة في مجال البحث الفلسفي... لقد أوضح كنط أن المنهج في مجال الفلسفة الترنسندنتالية هو منهج «خاص» A Peculiar method وأنه صاحب هذا المنهج وليس فقط مجرد فيلسوفاً مجدداً ومنقحاً للمناهج السائدة في مجال العلوم[1] كما أوضح أيضاً بما لا يدع مجالا للشك أن الفلسفة الترنسندنتالية تعني أن صور المعرفة يفرضها العقل علي معطيات التجربة، وأن الصور Forms التي تتكون لدينا مستقلة وسابقة علي التجربة، وأننا في نطاقها فقط ندرك المعطيات الحسية باعتبارها أشياء.

ب- الفلسفة النقدية

عبارة الفلسفة النقدية من وضع كنط نفسه، وقد أراد بها هدم الميتافيزيقا التقليدية الدوجماطية (الاعتقادية) وإرساء دعائم ميتافيزيقيا جديدة كعلم له أصوله ومنهجه المحدد وموضوعاته المميزة بحيث يتسم باليقين مثله مثل الرياضيات والمنطق والطبيعة، فالميتافيزيقا - كما يراها كنط - هي ميل طبيعي في الإنسان لأن الإنسان لديه رغبة قوية في اكتساب المعارف والاستزادة منها ومن مناهل العلم والفن[2].

ولكن إقامة الميتافيزيقا كعلم يتطلب من كنط النظر في الفلسفات الموجودة بين يديه وقد وجد في نظريات المعرفة العقلية والتجريبية علي السواء أخطاء لابد من تجنبها إذا أردنا أن نقيم معرفة صحيحة، فليبنتز قرر أن وظيفة تلك التصورات تمكننا من معرفة العالم المعقول، بل هي انطباعات حسيّة Impressions ينشأ عنها تصورات تجريبية تكفي لمعرفة العالم المحسوس، وقد أخطأ كلا منهما في جانب وأصاب في جانب آخر، فقد أصاب ليبنتز في قوله

(1) Thilly, Frank, A History of philosophy, George Allen, London, 1952, p. 417.

(٢) د. محمود زيدان، المرجع السابق، ص ص ٤٣ - ٤٤، ٤٧.

بأن لدينا تصورات قبلية لكنه أخطأ في تحديد وظيفتها، وأصاب هيوم في أنه ليس لدينا معرفة بالعالم المعقول Intelligible World وأن معرفتنا محدودة بالعالم المحسوس، لكنه أخطأ في تقريره كفاية الانطباعات الحسية والتصورات لمعرفة العالم المحسوس.رأي كنط أنه ليس لدينا معرفة بالعالم المعقول وأن معرفتنا محدودة بعالم الظواهر، ولكن لكي نعرف هذا العالم يلزم أن تتعاون الانطباعات الحسية والتصورات القبلية وأن المجال الوحيد لهذه التصورات هو عالم الظاهرات أو عالم الظواهر(١).

وتقوم الفلسفة النقدية الكنطية بمهمة مزدوجة، فهي تحاول تبرير العلم الذي استهدف لخطر جسيم من جانب الفلسفة التجريبية نفسها، هذا من جانب، ومن جانب آخر محاولة إنقاذ الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم، وذلك عن طريق التخلص من الأخطاء التي وقع فيها التجريبيون مثل اعتقادهم بأنه في وسع بعض ملكات الذهن إدراك الواقع في ذاته والاعتقاد - بعد ذلك - بأن الأشياء التي تمثل أمام ناظرينا يمكن اعتبارها موضوعات قابلة للمعرفة، وكأن المعرفة بهذا الشكل إنما هي وليدة فعل الأشياء في الذهن لا العكس، وهو ما ناط به كنط نفسه للقيام به فكانت فعلته «هذه ثورة كوبرنيقية في عالم المعرفة الإنسانية عندما أعلن أن المعرفة هي وليدة فعل العقل في الأشياء لا فعل الأشياء في العقل، مما أعطي الريادة للعقل الفعال Understanding لأن يركب هو التجربة لا العكس أيضاً. وبهذا قرر كنط أن مهمة العقل تتحدد في إلزام الطبيعة بالإجابة عن أسئلته هو لا أن يجيب هو عن أسئلة الطبيعة(٢).

كما أن مهمة الفلسفة النقدية لم تقتصر علي شرح «دستور العقل البشري» وتحديد معالم المعرفة الإنسانية، بل إنها تمتد إلي تفسير التصورات القبلية التي تسود مجاليّ العلم والعمل معاً، وبيان أوجه الترابط أو نسق التسلسل القائم بينها، وتكوين «نسق كليّ» يتألف منها جميعاً، ليست حدوداً مطلقة يصول فيها العقل

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢) د. محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط (دراسة مقارنة) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولي، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص ٢٠١.

ويجول دون قيود، ولكنه – أي العقل – قادر علي منحنا معرفة ممكنة فقط، أما ميله نحو معارف غير ممكنة أي معارف لا تخضع لحدوده فتختص بها الميتافيزيقا، فالنقد هنا يقصد به اختباره لقدرة العقل من أجل معرفة مدي هذه القدرة علي تحصيل المعرفة وتمحيص لقواه المختلفة وإدراك لحدوده ومداه.

كما أنه في ثنايا الفلسفة النقدية المتشعبة يري النقاد أن كنط يعتقد أن المثالية مجرد لغة أو نظرة تفسيرية لا تؤثر في الواقع الحي كما نتعامل معه عملياً، بالإضافة إلي أن الفلسفة الترنسندنتالية تبحث في «شروط إمكان المعرفة» ومعني ذلك أنها لا تبحث في محتواها وكيف تكون، بل في شكلها أو شروطها المؤدية إليها، فالمنضدة التي أكتب عليها الآن تظل كما هي سواء نظرت إليها من وجهة النظر الطبيعية أو المثالية أو الترنسندنتالية، وفهمي وتصرفي بإزائها لا يتأثر إطلاقا بسبب هذه النظرة أو تلك، ولكن كل ما هنالك أن اللغة المستخدمة والتي فسرتها هي التي ستتغير وليس الشيء نفسه» وأكد كنط ذاته أن مثاليته لا تؤثر في وجود الأشياء، ولا تؤدي إلي القول بأن الطبيعة كلها خداع شامل، بل تؤكد فقط أن تمثلنا الحسي للأشياء يتم عن طريق الزمان والمكان، وهي مجرد طرق للتمثل (التصور)، لا أشياء، أو تحديدات كامنة في الأشياء ذاتها(1).

«فقبل الآن كان الفرض السائد هو أن معرفتنا ينبغي أن تطابق الأشياء ولكن كل محاولة لتوسيع نطاق معرفتنا بالأشياء عن طريق إيجاد شيء متعلق مما يعني أن الفلسفة – كما يراها كنط ليست نظرية فحسب، بل هي عملية أيضاً، فالفلسفة النظرية تحدد الذات» أي تعين طبيعتها وتجلي قوانينها للعيان، بينما تحقق الفلسفة العملية الذات «وبلغة أرسطو تنقل الذات من «القوة» إلي «الفعل» أو من مجال الفكر إلي مجال الواقع الفعلي، وبمعني آخر أصبحت الفلسفة النظرية

(1) Kant, Prolegomena to any Future Metaphysics that be able to present itself as science. Trans. By P. Lucas, Manchester university Press, 3rd., impression 1962, 13. Note 3.

وأيضاً: د. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٥٢.

هي «فلسفة ما هو كائن «أو» علم ميتافيزيقا الطبيعة، بينما أصبحت الفلسفة العملية هي «علم ما ينبغي أن يكون What ought to be أو «علم الحرية»[١].

إذاً يمكن أن أقول إن الفلسفة النقدية تعني بمعني آخر من المعاني وجود أسئلة ملحة تفرض نفسها علي العقل البشري تعد بمثابة مصدر إشكاليات الميتافيزيقا، والعقل الإنساني لا يكتفي بطرح التساؤلات والإشكاليات فقط، ولكنه - بما لديه من رغبة طبيعية أو نزعة فطرية. يريد أن يتعداها إلي إقامة الميتافيزيقا كعلم له أصوله ومنهجه المحدد بل وموضوعاته الخاصة أيضاً. إلا أن هذه الطبيعة تعتبر بمثابة طبيعة «قبلية» أي لا تخضع للتجربة، وأن بالعقل الإنساني - الذي حباه الله تعالي الإنسان - جانب معرفي تصدر عنه التصورات القبلية، وكل قضايا الميتافيزيقا تعد من النوع التركيبي القبلي، والعقل لا يستطيع إقامة قضايا ميتافيزيقية تركيبية قبلية لأنه محدود القدرة لا يستطيع أن يتعدي عالم الظواهر، أما موضوعات الميتافيزيقا فهي عالم الحقائق وعالم الأشياء في ذاتها "Things-in-Themselves عالم النومينا Noumena والعقل لا يقدر أن يصل إليها لقصوره الظاهر، ولكن لديه القدرة علي الاعتقاد في وجوده وتبرير هذا الوجود لأسباب خلقية ودينية، إذاً يتبقي لنا جانب واحد فقط من الميتافيزيقا يمكننا الخوض فيه كما نشاء وتشاء لنا قدرتنا البحثية جميعاً يختص بعالم الظواهر، عالم الواقع المشخَّص المحسوس ويسميه كنط بميتافيزيقيا الخبرة Experience[٢].

ونضيف أخيراً أن الفلسفة النقدية Critical philosophy تعني كما أرادها كنط نقد قدرة العقل الإنساني، وبيان حدوده؛ بمعني أن حدود العقل الإنساني محددة «قبليا» بواسطة التصورات، وكادت تنتهي علي أساس هذا الفرض إلي الإخفاق. لذا كان من واجبنا أن نري إن كنا نحرز نجاحاً أعظم في ميدان (مجال) الميتافيزيقا إذا افترضنا أن الأشياء ينبغي أن تتفق مع معرفتنا[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٢.

(٢) د. محمود زيدان المرجع السابق، ص ص ٧٢ - ٧٣.

(3) Kant. Op. Cit., p. 36.

ويري الدكتور فؤاد زكريا أن كنط قدم لنا فرضاً تفسيرياً محضاً لا يغير من محتوي المعرفة علي الإطلاق، وقد حرص أشد الحرص علي إخفاء نزعته المثالية، بل حاول نقد هذه المثالية «بنوعيها: الإشكالية Problematic والتوكيدية أو الاعتقادية Dogmatic ويؤكد أن وجود الموضوعات الخارجية أمر لا سبيل إلي الشك فيه بشرط أن تفهم باعتبارها، ظواهر لا «أشياء في ذاتها، وأنه لابد من تفسيرها من خلال «لغة الظواهر، لا «الأشياء في ذاتها».

واعتبر كنط فلسفته نوع من المثالية الذاتية الترنسندنتالية أو النقدية، وهو مذهب أكد فيه مثالية «شروط المعرفة» ويدع كل شيء علي ما هو عليه بشرط أن يفهم من خلال شروط المعرفة المثالية هذه[1].

٢- نظرية المعرفة

ورث كنط تركة مثقلة خلال القرن الثامن عشر فكان بين يديه تراث النزعة العقلية Rationalism الذي جعل للعقل سلطاناً مبيناً، قادر علي كل شيء في مجال الفكر والعلم.. يفكر ويستدل ويستنبط ويستنتج ويقيم نظرياته الفلسفية دون تردد. وكذلك وجد بين يديه تراث النزعة التجريبية Empiricism التي أقالت العقل من عليائه وجعلته في رتبة أدني ومنحت الحواس كافة الصلاحيات للمعرفة فكانت للحواس كافة الصلاحيات للمعرفة مما جعلها ملكات متوجات مسيطرات علي جميع منافذ المعرفة، ومن فقد إحداها فقد المعرفة المقابلة لها، ثم يأتي دور العقل في المقام الثاني بحيث يليها في الأهمية.

حاول كنط أن يوفق بين الاثنين حتي يقدم نظرية معرفية قائمة علي التوازن بين المذاهب والاتجاهات، وتتخطي المصاعب التي وضع يده عليها عند هؤلاء وأولئك تحتكم إلي ملكة جديدة هي ملكة النقد «علي الرغم من أن أية نظرية تحاول تنمية مثل هذه النظرية المعرفية لن تستطيع أن توضع في قضايا زمنية، إلا أننا يمكننا ملاحظة وجود مشكلة زمنية مستعصية معاصرة وضعها العلماء بحيث تدور حول الفيزياء النووية Nuclear physics والفيزياء الفلكية As- trophysics وتتناول الأشياء والمسافات مهما صغرت أم عظمت فقد أثبتت

(1) Ibid, pp. 154 - 155.

القواعد المنهجية للذوق العام أو الحس المشترك المستخدمة في مجال نظريات المعرفة في الماضي أنها لم تعد القواعد المناسبة»(١) .

فقد أدرك كنط بثاقب نظره ضرورة إيجاد منهجاً جديداً يحاول أن يوفق بين النزعتين العقلية والتجريبية، أو أن يقوم بتركيب جديد بينهما «فقد أدرك كنط سبب أهمية المعرفة العلمية في عصره والذي كان حصيلة كل من الملاحظة Observation والفكر Thought معا فضلاً عن أن عناصر النزعتين العقلية والتجريبية لم تعد معقولة أو مقبولة دون الأخري»(٢) .

ويذكرنا موقف كنط بموقف أرسطو عندما أراد تحليل عناصر التجربة إلي عنصرين أحدهما مادي Material والآخر صوري Formal وكل منهما يتضمن عناصر تجريبية وأخري عقلية فاستبدل بهما كنط عنصرين آخرين وقال إن الخبرة أو التجربة لن تكون ذات معني دون أن يكون لها عنصراً قبلياً Apriori وآخر بعدياً Aposteriori، فكان تصور كنط هذا هو الذي يقوم علي أساس التفاعل بين الخبرة وبين الفكر وهذا هو إسهام كنط الكبير في مجال نظرية المعرفة(٣) .

ولقد بدأ كنط بحثه في نظرية المعرفة بفحص العلاقة بين المعرفة والوجود وهي لب مشكلة المعرفة منذ بداية الحياة الإنسانية بوجه عام، وبداية الفلسفة والمذاهب الغربية خاصة لدي اليونان، ولدي السوفسطائيين بوجه أخص، وضع كنط أمامنا أنموذجاً لمعرفة يقينية يقبلها العقل دون تردد وهي المعرفة الرياضية والمعرفة الطبيعية، كما وضع أنموذجاً آخر لمعرفة غير يقينية لا تقبلها معظم العقول البشرية بل تختلف في شكلها ووسائلها ومراميها وهي المعرفة الميتافيزيقية التقليدية(٤) .

---

(1) Ackermann, Robert, Theories of Knowledge, TATA Mc-Graw Hill publishing company Ltd. Bombay-New Delhi, 1965. pp. 217-218.

(2) Ibid., p. 218.

(3) Ibid.

(٤) د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٢٣٠ .

ويشرح كنط محاولته التوفيقية بين النظريتين المتعارضتين في مصادر المعرفة وحدودها في مدخل كتابه «نقد العقل الخالص» Critique of pure Reason والذي عنى به محاولة العقل تطبيق الصور الفطرية أو القبلية والمقولات في مجالات تخلو من التجارب الحسيّة. يقول كنط في مدخله:

«تبدأ كل معارفنا بلا شك من الخبرة(*)، لأنه يتساءل كيف يجب أن تستيقظ ملكة معرفتنا وتؤدي عملها ما لم تؤثر الأشياء ذاتها علي حواسنا فتحدث فينا تمثلات (تصورات) Representations، ومن ثم تدفع عقلنا الفعال Understanding إلي المقارنة بين هذه التمثلات أو التصورات، ومن جمع هذه التمثلات بعضها إلي بعض أو فصل بعضها عن بعض يؤلف (العقل الفعّال من المادة الخام - لتلك الانطباعات الحسيّة Sensible impression معرفة الأشياء، وهو ما نسميها خبرة. ليس لدينا إذاً معرفة سابقة سبقاً زمنيا علي الخبرة، ومن الخبرة تبدأ كل معارفنا. ولكن علي الرغم من أن معرفتنا - حتي التجريبية منها - مما نستقبله من انطباعات حسيّة سوي مثيراً Occasion لتلك الإضافة). فإذا كانت ملكة المعرفة تقوم بهذه الإضافة فقد لا نستطيع تمييزها من المادة الخام حتي نتدرب علي فصلها بكثير من الانتباه»[1].

٣- عناصر نظرية المعرفة

إن لدراسة فلسفة كنط بوجه عام ونظريته في المعرفة بوجه خاص أهمية كبري للعقل الإنساني، وتكمن هذه الأهمية في جانبين أحدهما يتمثل في فائدتها التاريخية والحضارية، والأخري في فائدتها الفعلية وتتمثل في إثراء معرفة العقل فضلاً عما بها من رياضة عقلية ممتازة كما يقول إميل بوترو Émile Boutroux (١٨٤٥-١٩٢١). فإذا نظرنا إلي إشكالية المعرفة الكنطية أو كما تسمي بنظرية المعرفة وجدنا أنها تحتوي علي عدة عناصر نجملها فيما يأتي:

(*) استخدام كنط كلمة «خبرة» أو تجربة Experience بمعنيين مختلفين في هذا النص، دون الفصل بينهما، وهما:

١- حصول الانطباعات الحسية فينا نتيجة تأثر حواسنا بالأشياء الخارجية.

٢- إداركي لشيءٍ ما بحيث يتضمن حصول الانطباعات بالإضافة إلي عناصر أخري يطبعها العقل من ذاته عليها.

(١) د. محمود فهمي زيدان، كنط وفلسفته النظرية، ص ص ٥٣ - ٥٤.

أ - المنهج الكنطي

استخدم كنط في دارسته المعرفية منهج «التحليل الميتافيزيقي» Metaphysi-cal Analysis جمع فيه بين المنهج الميتافيزيقي الخالص والمنهج التجريبي الخالص في بوتقة واحدة لأن التجربة المعرفية هي نقطة البداية في صرح المعرفة الإنسانية ككل، ثم يقوم التحليل الميتافيزيقي بتحليل المعطيات Data إلي عناصرها مثلما نري في التحليل الكيميائي الذي يتم فيه تحليل الماء إلي عنصريه الأوكسجين والأيدروجين بنسبة ٢ :١ دون لمسهما. وكذلك في مجال المعرفة نقوم بتحليلها إلي عنصريها الأساسيين وهما المادة والصورة – وهي استعارة أرسطية – ويقصد كنط بالصورة ملكتنا العارفة حيث مايز فيها بين «العقل الفعال» أي بين تطبيق هذه الملكة في مجال التجربة الظاهرة، وبين الموضوعات التي تتجاوز أو تعلو علي التجربة (أي الموضوعات الترنسندنتالية) ليصل إلي معني العقل بالمعني الدقيق Reason أو ليصل إلي كنه الفارق بين الظواهر والأشياء في ذاتها.

وبالإضافة إلي منهج التحليل الميتافيزيقي استخدم كنط المنهج الفرضي Hypothesis Method، فيبدأ فيه من الواقع الخارجي والتجربة المعاشة، لكي يصل منها إلي وجود معرفة قبلية كما في الرياضيات والعلوم الطبيعية.

واستنتج منها «أن موافقة الفكر للأشياء التي تقع خارج الفكر، تلك الموافقة التي يصعب تفسيرها ما دمنا نعتبر الفكر معدوداً علي قد الأشياء»(١).

ويضيف كنط أخيراً المنهج البرهاني Apodictic Method ليبين العلاقة بين عناصر التمثلات أو التصورات التي تكون بين ثنايا الحساسية الصورية وبين طبيعة التصورات ذاتها التي تعتبر سدي الفهم الصوري ولحمته(٢).

مما سبق يتبين أن كنط يلتزم بمنهج واحد في جميع مراحل بحثه لاعتقاده الجازم بضرورة تغيير المنهج والأسلوب، وقد دافع عنه إميل بوترو بقوله: إن كنط أقام قضية يحاكم فيها «العقل المنطقي» أو «العقل الترنسندنتالي»، وإن كان

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٧.

يعتقد بأن العقل المنطقي يجب أن يكون فوق مستوي أية محاكمة بسبب أهم مبدأ من مبادئ الفكر الأساسية وهو مبدأ عدم التناقض Non-Contradictory principle .

ب- العلم الرياضي

تبدأ المعرفة الكنطية بالتجربة ومن التجربة Erfahrung/Experience كنقطة بدء لابد منها «لأن ما ينبه الملكة العارفة الكامنة فينا إنما هوالموضوعات التي تؤثر علي حواسنا، فتولد في أذهاننا بعض التمثلات (التصورات) Representations أو تبعث قوانا العاقلة علي تحقيق بعض أوجه النشاط ولكن علي الرغم من أن كل معارفنا إنما تبدأ بالتجربة، إلا أن هذا لا يعني أن تكون كل معارفنا مستخلصة بالضرورة من التجربة»(١).

ولكن هل معارفنا تجريبية مصدرها الأساسي التجربة والواقع الخارجي المعاش؟

- الإجابة القطعية تقول لا.. ليست كل معارفنا تجريبية تبدأ من منبع التجربة الثري، ولكن هنالك معارف قبلية مستقلة عن التجربة، وهي معارف كلية ضرورية لا تحتمل الظن أو الشك أو التردد فلا تصبح احتمالية، هذه المعارف الكلية الضرورية الصادقة صدقاً مطلقاً وصدقها يقيني هي القضايا الرياضية، وتعد المعارف الأولية بمثابة شروط أو استعدادات قائمة في الذهن.. ويدخل العلم الرياضي ضمن المعرفة العلمية التي تقوم علي مجموعة من الأحكام المحتملة الصدق أو الكذب، والأحكام إما تحليلية مثل كل أ هي ب أو أن الأجسام ممتدة بحيث لا يضيف المحمول جديداً للموضوع ويعتمد علي قانون الهوية وبالتالي فهي أحكام أولية سابقة علي التجربة. وإما أحكام تركيبية تقوم علي تأليف جديد بين المحمول والموضوع مثل «كل الأجسام ثقيلة» وتعتمد علي التجربة من أجل توسيع المعرفة وتقريب الأفكار.. وبالتالي أدت الأحكام التحليلية والتركيبية الكنطية إلي رفض تفسير كل من العقليين والتجريبيين معاً لنوع الحكم الذي يقوم عليه العلم(٢).

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٤٦ - ٦٦.

ولا شك أن أحكام الرياضيات بل والعلوم الطبيعية أيضاً أحكام تركيبية موضوعية أولية مثلما نقول في الهندسة Geometry أن الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين «فالمحمول هنا ليس متضمناً في الموضوع، فهما متخارجان، الموضوع يرجع إلي الكيفية والمحمول يرجع إلي الكمية والإضافة وذلك ما نقوله أيضاً في العلوم الطبيعية خاصة عندما ننظر في قانون «حفظ المادة» Conserva- tion of matter الذي يري أن المادة تظل ثابتة علي الرغم مما يطرأ عليها عن تغير في الأشكال مع بقاء مادتها الأصلية مثل الشمعة، فهناك شق يختص بالتجربة الحسية وهي كمية المادة وثباتها، وشق يختص بالفكر الحاصل علي صيغ أو معان تربط بين الحس والفكر، أو بين الشكل والمضمون وهي ما نسميه بالصفات الثانوية Primary Qualities(١).

ولقد نشر كنط بحثاً عام ١٧٦٤ كان بمثابة مقدمة لابد منها لظهور مؤلفه الأساسي «نقد العقل الخالص» بعده بعدة سنوات وقد ظهر هذا البحث بعنوان «دراسة في بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق» بيّن فيه الفارق الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا، الأولي لا تهتم بالعلاقة القائمة بين المفهوم وموضوعه؛ لأن الموضوع لديها يهتم بإنشاء العقل فهو موضوع مركب بمقتضي علاقة تعسفيه تستند إلي التصور الواضح وحده دون سواه وأما بالنسبة للميتافيزيقا، فالمهم أن نفهم موضوعاً واقعياً وتكمن المشكلة في فهم الصلة الموجودة بين مفاهيمنا وبين ذلك الموضوع، وأدي هذا الفارق إلي اختلاف المنهج المستخدم في كل منهما: فالرياضيات تستخدم المنهج التركيبي، بينما تستخدم الميتافيزيقا المنهج التحليلي وهذا هو الخلاف بين كنط وهيوم، وأعتقد كنط في هذه المرحلة المبكرة من حياته الفلسفية باستحالة قيام ميتافيزيقا أولية تستند إلي الواقع الحي أو التجربة المعاشة. ومن النظر في هذا البحث يتضح لنا وجود بذور الفلسفة النقدية في جميع مراحل تطوره الفكري والروحي، مما يعني أن الروح النقدية لديه لم تنشأ دفعة واحدة أو طفرة في عقله بل تطورت ونضجت علي مهل وبتؤدة نتيجة إعمال الفكر ومداومة البحث والفحص والتقصي والتأمل وقراءة أعمال السابقين عليه خاصة الحسن ابن الهيثم ، لذلك

(١) د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص ٢٣١ – ٢٣٢.

يمكن القول إن تقسيم مراحل تطور كنط الفكري والروحي إلي مراحل ثلاث – كما يحلو للبعض تقسيمها – مرحلة اعتقادية تأثر فيها بڤولف ومرحلة شكية تأثر فيها بهيوم ومرحلة نقدية جاءت كرد فعل يناوئ المرحلتين السابقتين ليس صحيحاً كل الصحة بل هو عار من الصحة كما ثبت من البحث(١).

جـ ـ العلم الطبيعي

يدور العلم الطبيعي عند كنط حول التساؤل الذي طرحه في مؤلفاته خاصة «نقد العقل الخالص» وهو: كيف يمكننا أن نعرف بطريقة أولية أو قبلية أن ثمة تطابقاً ضرورياً للأشياء مع بعض القوانين؟

يذكر كنط أن هناك شروطاً أو قوانين عامة إذا خضعت لها الطبيعة أصبحت المعرفة ممكنة، وصار في وسعنا أن نحدد إمكانية وجود الأشياء باعتبارها موضوعات للتجربة(٢). وعندئذ يفرق كنط بين أحكام الإدراك الحسي وأحكام التجربة، الأولي تقوم علي الترابط المنطقي للإدراكات الحسية في الذات المفكرة، دونما حاجة ملحة إلي أي مفهوم محض من قبل الفهم أو الذهن. أما الثانية فهي تتطلب إلي جانب التمثل الحدسّي الحسي مفاهيم خاصة تكسب أحكام التجربة قيمة موضوعية كلية وضرورية تصدق صدقاً عاماً عليها.

وكان كنط يعتقد اعتقاداً راسخاً في علم الطبيعة النيوتوني خاصة تصوره للزمان والمكان، فقد كان نيوتن يعتقد اعتقاداً جازماً بانفصال المكان والزمان عن بعضهما البعض انفصالا تاماً، وأن للمكان أبعاداً ثلاثة لا أربعة كما رأي علماء الطبيعة من بعده، كما أن نظرية النسبية أثبتت أنه لا انفصال بين المكان والزمان، ولا توجد حادثات زمانية إلا وهي مكانية أو ذات أبعاد مكانية كما أنه لا توجد حادثات مكانية إلا ولها أبعاد زمانية. فالمكان والزمان إذا نظرنا إليهما باعتبارهما حدسان قبليان دخلا ضمن علم الرياضيات البحتة الذي تساءل عنه كنط: كيف يكون علم الرياضيات البحتة ممكناً، وإذا نظرنا إليهما باعتبارهما حدسان تجريبيان فإنهما يدخلان ضمن علم الطبيعة الذي تساءل عنه كنط أيضاً: كيف يكون علم الطبيعة ممكناً، كما أن قضايا الزمان والمكان في علم

(١) د. زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ص ٤١ – ٤٢ بتصرف كبير

(٢) نفس المرجع، ص ٧٧.

الرياضيات صدقها صدقاً ضرورياً لأنها قضايا غير مستمدة من الخبرة الحسية، بينما صدق هذه القضايا في علم الطبيعة ممكن أو احتمالي لأنها مستمدة من الخبرة الحسية أو الحدس التجريبي، فالحدس التجريبي صفة محددة أو شيء محدد في التاريخ أي خارج عقل الإنسان، وبالتالي فوجوده في الواقع أو العالم الطبيعي.

لذلك يمكن القول بأن دراسة نظرية المكان والزمان الكنطية يمكن دراستها في مجال الرياضيات من جهة أن المكان والزمان حدسان قبليان، وفي مجال الطبيعيات من جهة أنهما حدسان تجريبيان، وكان كنط يقصد بالحدس القبلي «محتواه من الأجزاء أو العلاقات المكانية التي يجب علي الحدوس التجريبية أن تعطي لنا في إطارها» وقل مثل ذلك في نظرية الزمان، إذاً يلزم أن تكون هناك صلة وثيقة بين دراسة المكان الرياضي والمكان الفيزيائي(١). ومن هنا أيضاً وجدنا كنط يتحدث في العلم الطبيعي عن مقولتي المكان والزمان، ومن ثم فسوف يكون حديثي عنهما باعتبارهما مقولتان مرتبطان ببعضهما البعض الآخر حيث لا مكان مطلق أو زمان مطلق بل هما في النهاية نسبيان وعلاقاتهما أيضاً نسبية.

د - الزمان والمكان

تعد نظرية كنط في المكان والزمان مقدمة أساسية لنظرية المعرفة باعتبارهما صورتان قبليتان للحدوس الحسية التجريبية وتعني عبارة أو مصطلح الحدوس الحسية التجريبية علي ما يبدو بها من غرابة أن الأشياء الخارجية التي ندركها الحواس إنما يتم إدراكها مباشرة دون استدلال أياً كان نوعه، وبالتالي فهو ليس إدراكاً عقلياً كما قال ديكارت وليس إدراكاً وجدانياً كما قال برجسون وطالما أنها إدراكات مباشرة فهي إدراكات أو حدوس حسية وليست حدوساً عقلية. ويعتبر المكان – في نظرية كنط – صورة الإحساس الخارجي بينما يعتبر الزمان صورة الإحساس الداخلي، ويتعلق المكان والزمان بعالم الظواهر لا بعالم الأشياء في ذاتها أي أنهما يتعلقان بالواقعية التجريبية والمثالية الترنستندنتالية

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٥.

معاً Empirically real and transcendentally ideal ويعني بهما كنط أن المكان واقعي بالقياس إلي أي شيء يمكن أن يقدم لنا من خارجنا، وفي نفس الوقت فإن للمكان مثاليته بالقياس إلي الأشياء حين ننظر إليها في ذاتها بالعقل الخالص دون الإشارة إلي تركيب قدرتنا الحسية(١).

أما المكان والزمان من الناحية الترنسندنتالية فهما مثاليان لأن وجودهما يصبح وجوداً واقعياً إذا ادخلنا الشروط الذاتية للخبرة فإذا استبعدنا هذه الشروط الذاتية فلا وجود لمكان أو زمان، أي أنهما لا يوجدان في ذاتهما، بنفسيهما، فلا وجود لزمان مطلق أو مكان مطلق، بل لابد أن نقيسهما بالنسبة إلي الأشياء الموجودة في عالم الظواهر فضلاً عن ضرورة تدخل العناصر الذاتية القبلية لإضفاء الموضوعية علي العناصر التجريبية المشتقة من الخارج أي من خارج الإنسان(٢). فليس الزمان تتابع يسبح في فراغ، كما أنه ليس صورة فارغة جوفاء كما يقول جورج دافي George Davy أحد الباحثين في فلسفة كنط.

ولقد مايز ديموقريطس من قبل بين نوعين من العناصر توجد في الأجسام وهي عناصر موجودة حقاً وبالفعل، بمعني أن وجودها مستقل عن إدراكنا لها وبين عناصر يمكن أن نطلق عليها أنها مادية توجد في الذرات Atoms والصفات الحسيّة. كما مايز أرسطو بعده بين الحسيّات المشتركة، وهي خواص نصل إليها بواسطة الحواس الإنسانية المعروفة وتختص بالمكان والزمان، وبين حسيات خاصة لا تدرك إلا بحواس إنسانية خاصة كالصوت (عن طريق حاسة السمع) والرائحة (عن طريق حاسة الشم). ثم جاء بعدهما ديكارت فبين الفرق بين ماهيات روحية ومنحها صفة الفكر، وماهيات مادية ومنحها صفة الامتداد، وفي نفس الوقت مايز جون لوك بين الصفات الأوليّة مثل الامتداد والصفات الثانوية مثل الطعوم والروائح، واتفقوا جميعاً علي جعل المكان والزمان خارج إدراك الإنسان لهما، بينما قال كنط إن عالم الأجسام لا وجود له بدون الذات المفكرة، بدون إدراك الإنسان لهما، وبهذا أحدث ثورة في مجال الفلسفة تشبه تلك الثورة التي أحدثها كوبرنيقوس في علم الفلك، فإن كوبرنيقوس قد فسر

(١) د. محمود زيدان، كنط وفلسفته النظرية، ص ٩٦، ص ص ١٠٠-١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٠٢ - ١٠٣.

الحركات «الظاهرة» للأجرام السماوية علي أساس أنها تعتمد علي حركة الملاحظ لها علي الأرض بمعني أن الكواكب الثابتة لا حركة لها في ذاتها، وإنما تعتمد علي الرائي الذي يفترض فيها الحركة، فجاء كنط وقال مثلما قال كوبرنيقوس بأن خواص «الظاهرة الموجودة في الواقع يكون مرجعها إلي عقل المدرك أو العارف لها، أي أن الأشياء ذاتها ليست زمانية ولا مكانية وإنما يكون ظهورها بالنسبة لنا علي هذا النحو إنما يرجع إلي طبيعة العقل الإنساني نفسه الذي لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا وهي حالة في مكان ما وسارية في زمان ما، وبفضل هذه الثورة أصبح الزمان فينا بعد أن كنا نحن فيه، فالأصل في كل قول بوجود الأشياء - كما يقول شوبنهور - هو الفكر أو الشعور، والإنسان لا يستطيع أن يخرج منهما فهو اتصال بين الذات والموضوع أو هو العلاقة الجدلية الدائمة والمستمرة بين الذات والموضوع، بين الأنا المدركة والأشياء والظواهر المدركة بين الأنا والطبيعة(١).

ولقد استفاد كنط من نظريات كل من ديموقريطس وأرسطو وديكارت ولوك وأنتهاء بليبنتز ونيوتن، مما جعل مذهبه في المكان والزمان يمر بمراحل ثلاث وهي:

١- واقعية المكان الرياضي فأصبح المكان شرطاً للرياضيات وأساساً للطبيعة الفيزيقية.

٢- هناك صعوبات تنشأ من اعتقادنا بمعقولية المكان.

٣- حاول كنط حل اشكالية المكان والزمان في الأستطيقا الترنسندنتالية أي في نظرية الإدراك الحسي التي وضعها في كتابه «نقد العقل الخالص».

فإذا كنا نستطيع تخيل شيئاً ما بعينه ويمكن نقله من المكان الذي يشغله إلي مكان آخر، فإنه علي العكس تماماً لا نستطيع تخيل نقل جزء من المكان إلي مكان آخر، فالمكان بالنسبة لنا هو مكان ذات حجم محدود ذو ثلاثة أبعاد (وهو تصور إقليدي للمكان قبل ظهور هندسات ريمان ولوباتشفسكي).

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، شوبنهور، ص ص ٧٣ - ٧٤.

مما يؤدي بنا إلي القول بأن المكان ليس تصوراً أو تصميماً يمكن أن نكّونه عن طريق إضافة قطعة صغيرة من مكان إلي قطعة أخري من مكان آخر وهكذا، بل إنه لمكان واحد محدد الحجم موجود من قبل تحل فيه الأشياء متعاقبة أي أن المكان قبلي في الواقع وفي العقل خاصة وأن كنط عندما تصور هذا المكان اعتمد علي اليقين المطلق الذي أرست مبادئه الهندسية الإقليدية، وبالتالي فهي مبادىء قبلية يمكن لأي إنسان تطبيق مبادئها علي واقعه الشخصي وتجربته الإنسانية الذاتية، وقد افترض يقين الهندسة المطلق أصلاً أن المكان لا يمكن أن يكون تعميماً تجريبياً موضوعاً علي أساس الخبرات الحسية المختلفة، لذلك فيجب أن يكون المكان تصوراً عقلياً وإلا فلن يكون تصوراً قبلياً، وطالما أن الأمر كذلك فإن أحكام الهندسة تعتبر أحكاماً تركيبية Synthetic judgments(١) ممكنة. وبالتالي نستطيع معرفة تطابق أشياء مع قوانين الطبيعة الخاصة بالمكان والزمان معرفة أوليّة وضرورية.

وقدّم كنط برهانين علي أن المكان والزمان قبليان لا تجريبيان، ثم قدّم برهانين آخرين علي أنهما حدسيان لا تصوران، والمكان الحدسي قبلي وصورته الحدوس الحسيّة التجريبية «ومحتواه هو الأجزاء أو العلاقات المكانية التي يجب علي الحدوس التجريبية أن تعطي لنا في إطاره، ومثل ذلك يقال عن الزمان»(٢).

وإذا كان الزمان تصور قبلي فهو لا يطبق فقط في مجال تجاربنا وخبراتنا مع العالم الخارجي ولكنه يطبق أيضاً بالنسبة لتجاربنا وعملياتنا العقلية الداخلية بما في ذلك الذكريات والخيال، فكل تجاربنا تتم في «زمان» لأن الزمان فترة محدودة في نسيج كلي، فنحن لا نستطيع أن نعي أية معية Coexistence أو تتابع Succession في عالم الأشياء الخارجي أو في حالتنا العقلية الداخلية إلا في زمان ما، زمان محدد، بالإضافة إلي أن التغير لا يدرك إلا من خلال الزمن، ولم يستطع كنط أن يقيم علماً محدداً أو قائماً علي الزمن كما في الهندسة وعلاقتها بالمكان، أو علاقة المكان بالهندسة أو علاقة كل منهما بالآخر، ولكنه

(1) Wright, A History of Modern philosophy. p. 266.

(2) Paton H. J., Kants Metaphysics of Experience, vol. 1, Allen & Unwin Ltd., London 1951, first edition 1936. p. 131.

أدخل الزمان في نسيج نظريته الرياضية وفي الجبر ونظريته في الحركة في علم الطبيعة، بمعني أنه لم يستطع بناء هذه النظريات إلا بافتراض تتابع الحوادث وتتابعها لا يتم إلا في زمان وبدون الزمن تفقد الحوادث اليقين المطلوب. وذكر كنط أن مناقشة نظريته في المكان والزمان والتفكير فيهما بعيداً عن العقل ومستقل عنه يؤدي حتماً إلي الوقوع في التناقض وهو ما كان يعنيه بموضوع النقائض Antinomies(1).

وخلاصة القول إن المكان من وجهة النظر الكنطية ليس «واقعاً محسوساً» كما تصوره أرسطو، كما أنه لا يستند كلية إلي التجربة، كما يدعي چون لوك وديفيد هيوم، وإنما المكان الكنطي هو «صورة» أو «قالب» أو «إطار» وهو صورة فارغة وقالب أجوف. وإطار ينتظر الامتلاء عن طريق الحس والإمتدادات الآتية من التجربة الخارجية، ومن ثم كان المكان الكنطي هو «صورة الحساسيّة الخارجية» التي نؤلفها عن طريق «الحدس الخاص» Pure intuition باعتباره «صورة خالصة للحساسيّة» Pure form of the sensibility(2).

وقدّم كنط شرطاً ابستمولوجياً (معرفياً) ضرورياً للإدراك والمعرفة ألا وهو الفكر الواعي المتعالي (الترنسندنتالي) فلا يوجد موضوع إدراك حسي دون حدوس حسيّة تتعلق به، ولا معني لتناول الحدوس إلا إذا كنت أعيها كإنسان يعي والوعي هنا ليس إلا وجوداً لفعل فكري. وفي هذا الفعل الفكري أنا لا أعرف نفسي كما هي في حقيقتها ولا حتي كما تبدو لي، وإنما أعرف أني موجود That I am ووجودي هذا لا يعني سوي «شرط» لكي أستطيع أن أقول إن أمامي موضوعاً ما للإدراك أو المعرفة»(3).

هـ- نقد نظرية المكان والزمان الكنطية:

يتساءل أرنست كاسيرر Etnst Cassirer (١٨٧٤-١٩٤٥) المولود بعد رحيل

(1) Wright. pp. 266 - 267.

(٢) د. قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثاني: نظرية المعرفة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٦٦، ص ص ١٨٤ - ١٨٥.

(3) Ewing, A. G., A Short commentary on Kant's critique of pure Reason, Methuen. London. 1962, (First edition 1950). pp. 153 - 154.

كنط بسبعين عاماً: هل نظرية المكان والزمان في المثالية النقدية هي نفسها نظرية المكان والزمان عند التجريبيين؟ أم هي نظرية خالصة غير تجريبية؟ وبعد أن بحث في نظرية كنط توصل إلي أن نظرية كنط تجمع بين النظريتين، فكنط يؤكد من ناحية علي القيمة الضرورية والكلية للزمان والمكان، ولكنه يؤكد من جهة أخري علي موضوعيتهما في عالم الظواهر ثم أتت نظرية النسبية Relativity لتربط بينهما بمعني أن الثاني هو علاقة مكان وزمان (هنا والآن)، فهي علاقة تواجد في المكان وتتابع في الزمان. وقد جمع ألبرت أينشتين (١٨٧٩-١٩٥٥) Albert Einstein في نظريته بين مبدأي الجاذبية الأرضية والقصور الذاتي «وإذا كانت حقائق الهندسة الإقليدية مستمدة من حالة سكون الأجسام فإن النسبية تمثل الأجسام في حالة الحركة والسكون معاً، ومبدأ النسبة يجعل المكان ممثلاً للحركة والسكون والزمان ممثلاً للحركة بوصفه البعد الرابع له»(١).

أما الفرق بين نظرية كنط في المكان والزمان ونظرية اينشتين في النسبية فهو «أن الزمان لم يعد مجرد صورة للحس الباطن ولكنه أصبح مقداراً متغيراً بتخيل شعاع الضوء. فالزمان الذي تحدث عنه كنط باعتباره مبدأ وأساس تحديد الأزمنة المختلفة أصبح بالمعني الرياضي هو العدد المتغير الذي يمكن أن نحدد قيمته باعتباره أكبر من أي عدد سابق»(٢).

كما رفض هنري برجسون (١٨٥٩-١٩٤١) أيضاً موقف كنط من المكان وقد اعتبره (المكان) كنط مع الزمان صورتان للقوة الحساسة فجاء برجسون ليقول بواقعية المكان. وأخذ علي كنط فكرة تجريد المكان ذهنياً مما ينتج عنه فصل الصورة عن المادة وهذا لا يحدث في الواقع، وقد ساعدت فكرة برجسون عن واقعية المكان المادي علي تكوين تصور واضح عن «الكم» Quantity والمقدار والعدد، فالمكان البرجسوني هو مبدأ العدد ولكنه في نفس الوقت ليس «شرطاً أساسياً» من شروط قوانا العارفة كما يذكر كنط بل هو وسيلة من وسائل العقل، وهو - أي المكان البرجسوني - من إنشاء العقل وصناعته وصياغته، وهو إنشاء مصطنع لأجل المادة وتأليف مقصود يهدف إلي العمل»(٣).

(١) د. نازلي إسماعيل، الفلسفة الألمانية، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٨٩.

(٢) نفس المرجع السابق، نفس الموضع.

(٣) د. قباري إسماعيل، مرجع سابق، ص ١٨٦.

بينما حاول بول موي Paul Mouy التوفيق بين صورية المكان ومادته واللذان فصلهما كنط من قبل فقال في معرض تحديده لوظيفة المكان: «المكان صورة أولية، وهو في نفس الوقت رمز ومقياس لكل مقدار، وليس معنى ذلك أنه يعرف عن طريق الحدس الفطري ولكنه ينشأ عن طريق نشاط العمليات العقلية المستقلة، ويبدو في الإدراك الحسي أولاً، ثم بعد ذلك في الرسم أو في غيره من الأساليب العملية(١).

وخالف العالم الفيلسوف الانجليزي السير «جيمس جينز» Sir James Jeans تصور كنط عن المكان، كما ورد ذلك في كتابه «الفيزيقا والفلسفة» Physics and philosophy قال فيه بوجود أربعة أنواع من الأمكنة أو الأماكن نوجزها فيما يأتي(٢).

١- المكان التصوري Conceptual space ويعني به المكان الهندسي الذي يتميز بالتجريد وهو لا يوجد في غير العقل وعندئذ يتساوي لديه أن يكون المكان إقليدياً «ثلاثي الأبعاد» أم غير إقليدي Non-Euclidean متعدد الأبعاد Multi dimentional Euclidean ومن ثم فهي تصورات عقلية لا علاقة لها بالواقع.

٢- المكان الإدراكي أو الحسيّ Perceptual space وهو ذلك المكان الذي يدرك عن طريق التجربة والاحساسات، ويتمتع بهذه الخاصية الإنسان المدرك المفكر الحساس.

٣- المكان الفيزيقي Physical space وهو المكان المستخدم في الطبيعيات والفلك، ويعالج في مجال العلم الطبيعي موضوعات الحركة والسكون وقياس سقوط الأجسام والسرعات وغيرها، وهي موضوعات تختلف عن تلك الموضوعات التي ضمها العلم الطبيعي الكنطي والذي يخضع لمبادئ منظمة للتجربة تعرف بنظائر التجربة وهي مبدأ الثبات أو الجوهر ومبدأ التتالي أو

---

(1) Alston, William, Are positivists Metaphysicians, the philosophical Review, A Quarterly Journal, January 1954, p. 43.

(٢) د. قباري إسماعيل، مرجع سابق، ص ص ١٨٧ - ١٨٨.

العلية، مبدأ التأني أو الاشتراك وهي تصورات قبلية للعقل ولا تخضع من ثم للتجربة[1].

٤- المكان المطلق Absolate Space وهو مكان افترضه نيوتن Newton من قبل حتى يتمكن من إقامة نظرياته فى الميكانيكا والحركة، وأيضاً فهو ليس مكاناً واقعياً ولا يخضع للتجربة.

ولكني أعتقد أن كنط عندما ناقش نظريته في المكان والزمان لم يكن يقصد القول بمكان فارغ وزمان فارغ وأن يفصل بينهما، لأنه لم يكن يخفي عليه أن إدراك الحدوس الحسية لابد أن يتم في مكان ما وزمان ما متحدين ومحددين، لذلك فإن تقسيماته وتجريداته للمكان والزمان من محتواهما كان من قبيل الفرض الذي يسهل عليه الدراسة والتفسير والتحليل ليصل إلي مقصده فهو فصل تعسفي Arbitrary وليس فصلا واقعياً. لقد قام بهذا الفرض مثلما قام به من قبل العالم الانجليزي إسحق نيوتن. فقد كان كنط يري أن الحكم والتصور لا ينفصلان؛ لأن الفكر لا يتم إلا في إطار تصورات ومن ثم في أحكام محددة وكلها تصدر عن العقل الفعال، وتعتبر هذه المقولات هي قائمة التصورات القبلية الممكنة للإنسان ،ويمكننا أن نقول أن المبدأ الموجه لكنط في وضع قائمته بالطريقة التي أتت عليها والعدد الذي احتوته هو أن العقل الفعال من حيث هو قدرتنا علي الفكر والتصور والحكم في جانبها القبلي تصدلر عنه صور الأحكام ومن ثم فهو ذاته الذي تصدر عنه المقولات أو التصورات القبلية،[2].

فما قائمة المقولات التي وضعها كنط والتي تصدر عنها صور الأحكام؟

٤- المقولات

المقولات Categories بصفة عامة هي مجموع المبادىء الأساسية التي توجد في العقل الإنساني والتي لا يستطيع الفكر أن يعمل بدونها. وبصفة خاصة هي الصور القبلية للمعرفة التي تمثل الوظائف الضرورية للفكر، بينما عرفها ،لالاند، Lalande في قاموسه الفلسفي بأنها المبادىء العامة والأساسية التي

(١) د. نازلي إسماعيل، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٢) د. محمود زيدان، كنط وفلسفته النظرية، ص ص ١٣٦ - ١٣٧.

اعتاد الفكر الرجوع إليها حين يحدد عناصر الأشياء، من حيث أنها القوانين الأولية للمعرفة كما يقول شارل رينوفييه Charles Renouvier الفيلسوف الفرنسي (١٨١٥-١٩٠٣)(١).

إذاً فالمقولات(*) هي صور الفكر وإطاراته العامة التي لا يستطيع العقل الإنساني أن يعمل بدونها أو أن يقوم بوظيفته مثلها في ذلك مثل المسلمات والبدهيات Aximos والمصادرات Postulates في الرياضيات والتي بدونها لا يستطيع الإنسان أن يبرهن علي صحة أو فساد نظرية ما من النظريات. فأحكام الفكر أياً كانت، إنما تعبر عن علاقة جوهر بأعراضه، أو علة بمعلول، كما تعبر أيضاً عن علاقات مكانية أو زمانية. ومن ثم فالمقولات أشبه شيء بالقوانين الفكرية العامة التي تندرج تحتها كل أحكام المعرفة، من حيث أنها إطارات الفكر المتينة التي تحيط بها من كل جانب فهي مصادر ضبط الفكر وتماسكه، حتي تكاد أن تكون بمثابة هيكل العقل(٢).

---

(1) Lalande, Andre, Vocabulaire Technique et critique De La Philosophie, Sixiéme Revue Edition, revue Et augmentée, Presses Universitaire De France, Paris. 1951, p. 125.

(*) اختلفت آراء المفكرين حول المقالات كل بحسب تخصصه فإذا كان الفلاسفة يرونها معطيات أولية للفهم والوجدان كما يري كنط وبرجسون فإن إميل دور كيم Emile Durkheim يرجع المقولات إلي فكرة التصورات الجمعية Collective Concepts في العقل الجمعي فهي صادرة عن أصول اجتماعية حبلي بتأثير التجارب الاجتماعية والتاريخية التي مر بها الإنسان عبر عصوره الطويلة المختلفة. كما حاول السيكولوجيون (علماء النفس) أن يجعلوا لها أصولاً نفسية باعتبار أن العقل ظاهرة لاحقة أو مضافة تصدر عن الحياة الشعورية والفيزيقية، فالعمليات العصبية والفزيولوجية هي ظواهر فيزيقية، وما يتولد عنها من حالات نفسية هي بمثابة الظل أو الانعكاس بينما استند كارل ماركس Karl Marx في تفسيرها إلي البيئة التحتية Infra-structure أي الأساس المادي للمجتمع (الاقتصادي والصناعي والزراعي) باعتبار أن كل أشكال المعرفة سواء أكانت أيدولوجيات أو فلسفات أو علوم أو غيرها ترتد إلي الأصول الاقتصادية التي تربط بين الفكر والواقع برباط الطبقة Class. وربط بيتريم سوروكين Pitrim Sorokin بين المقولات وطبيعة الثقافة Culture علي حين جعلها ماكس شيلر Max Scheler تعمل في إطار الوظيفة الاجتماعية ودورها في مجال الثقافات والمجتمعات معاً. (انظر د. قباري، مرجع سابق، ص ص ٨-٩، ١٦).

(٣) د. قباري إسماعيل، مرجع سابق، ص ٣٣.

«ومعني ذلك أن القضايا العددية بمعناها الاجتماعي، ليست قضايا تركيبية كما عهدناها في التصور الكنطي حيث أن الأعداد لا تعبر في صورها الاجتماعية عن صور الكم والمقدار، كما أننا نلحظ أن العدد الاجتماعي ليس فعلاً تركيبياً» Synthetic للعقل كما تصور كنط وهاملان Hamelin(١).

والمقولات عند كانط عنصر من عناصر العملية المعرفية التي تتضمن الحدوس الحسية (التجريبية القبلية) التي نستقبلها من الخارج مبعثرة ومشتتة ومنفصلة ثم يقوم الخيال التجريبي والترنسندنتالي بالتوحيد بينها فينشأ حدس مركب مضافاً إلي ذلك ذات مدركة وشاعرة فلا يتبقي بعد ذلك غير التصورات القبلية التي تأتينا عن طريق العقل الفعال،وهذه التصورات القبلية هي المقولات، وقد صدق كانط بقوله أن الأفكار بدون محتوي فارغة، والحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء. ويوضح كانط هذه المعاني بقوله:

«حيث أن بالعقل الفعّال صور الحكم فإنه بالفكر الواعي الخالص يدرك هذه الصور وهي مادة الحكم الذي يقدمه الخيال إلي ذلك الفكر الواعي، وحين ينضم الحدس المركب المشعور به إلي صورة من الحكم تصبح هذه الصورة مقولة Category، لأن الفرق بين صور الحكم والمقولات ليس فرقاً في الماهية وإنما في التطبيق، أي تصبح صورة الحكم مقولة حين ترتبط بحدوس معينة»(٢).

وإذا تساءلنا عن كيفية تعقل العقل الفعّال للاشيء، وقدرته علي إصدار الأحكام Judgments باعتبار أن جوهر العقل الفعّال هو ملكة الحكم، فإننا نجيب بأن ذلك يتم عن طريق المقولات الكنطية، وسوف يصاغ جدول الأحكام على النحو الآتي:

(١) نفس المرجع، ص ص ٦٨ - ٦٩.

(2) Kant, Critique, A 95, B 148.

جدول الأحكام
Table of Judgments

جهة الأحكام Modality	إضافة الأحكام Relation	كيف الأحكام Quality	كم الأحكام Quantity
احتمالية Problematic	مطلقة (حتمية) Categorical	موجبة Affirmative	كلية Universal
خبرية (تقريرية) Assertoric	شرطية متصلة Hypothetical	سالبة Negative	جزئية Particular
ضرورية توكيدية Apodeictic	شرطية منفصلة Disjunctive	مهملة (لا محدودة) Infinite	شخصية Singular

جدول المقولات
Table of categories

مقولات الجهة Modality	مقولات الإضافة Relation	مقولات الكيف Quality	مقولات كم Quantity
إمكان – استحالة Possibility Impossibility	الجوهر والأعراض Inherence and Subsist	الواقع (الوجود) Reality	الوحدة Unity
وجود – عدم Existence Non-Existence	السبب والنتيجة Causality and Dependence	السلب (النفي) Negation	الكثرة (التعدد) Plurality
ضرورة – حدث Necessity Contingency	التأثير المتبادل بين الفاعل والمنفعل Community (reciprocity) Between agent patient	التحديد Limitation	الكلية (الجملة) Totality

ولنعط القارئ مثالاً علي ضم جدول الأحكام وجدول المقولات والذي جمعه كنط علي النحو الآتي:

جدول الأحكام	جدول المقولات			
من حيث الحكم	كلية	وحدة	مثل	كل كتب الدين مفيدة .
	جزئية	كثرة	مثل	بعض الورد زكي الرائحة
	شخصية	جملة	مثل	ابن الهيثم عالم
من حيث الكيف	موجبة	موجبة	مثل	الإنسان فان
	سالبة	سلب	مثل	ليست الروح مادية
	معدولة	حد	مثل	النفس لا مادية
من حيث الإضافة	حملية	جوهر	مثل	الله تعالي عادل
	شرطية متصلة	عليّة	مثل	إذا كانت الشمس ساطعة فالجو دافئ
	شرطية متصلة	تفاعل	مثل	الشمس أو القمر هما مصدر الضوء
من حيث الجهة	احتمالية	إمكان – استحالة	مثل	الطلبة قد يكونون مجتهدون
	خبرية	وجود – عدم	مثل	القمر مضئ
	ضرورية	ضرورة الحدوث	مثل	من الضروري أن يكون الله عادلاً

مما سبق يتضح لنا أنه بالمقولات نوّحد بين الظواهر، إذ نثبت أن بين الظواهر علاقات كلية ضرورية وهذه العلاقات تجعل من الظواهر علاقات كلية ضرورية وهذه العلاقات تجعل من الظواهر «موضوعات» بالإضافة إلينا، أي أشياء نعتبرها موجودة وذات قيمة مستقلة عن وجودنا الشخصي، ولا يتأتي هذا إلا إذا كانت الظواهر منطوية في واحد بعينه، «وجدان ذاتي» يظل هو هو يوحد بينهما، علي حين أن الوجدان التجريبي أو الحس الباطن يتغير باستمرار. هذا التوحيد هو الفعل الجوهري للفكر.. وإذاً ففي أصل الفكر توجد الوحدة الضرورية للإدراك، وهي الأنا أفكر، أو الأنا المفكرة والذات المدركة التي هي عين الفهم، والفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم أي الربط بين الظواهر»[1].

وبهذا يتعين علينا أن نعي أنه بواسطة المقولات السابقة تفهم الإدراكات الحسيّة علي نحو ما نفهمها في الحياة المعاشة، باعتبار أنها أجسام ممتدة في المكان والزمان. وتنطوي الحدوس الحسيّة المختلفة في الزمان علي ما يأتي»[2].

أ – وجود ذات موّحدة وليس مجموعة من الانطباعات الحسيّة Impressions كما اعتقد من قبل ديفيد هيوم.

ب– أننا نعرف الأجسام الطبعية.

جـ– تخضع كل معارفنا للمقولات التي تظهر في العقل أثناء حصول التجربة أو الخبرة للذات.

إذاً الحصول علي معرفة واضحة موحدة من الإدراكات المتكثرة أو الحدوس الحسيّة المختلفة يفترض وحدة الوعي، ولا يجوز الإيمان بوحدة الذات دون وحدة التجربة ذاتها، وهو ما ألح عليه كنط في معرض حديثه عن نظرية المعرفة حيث بيّن أن الفكر الأصيل يقوم بتركيب موضوعاته المتعددة، تلك الموضوعات التي تأتي إلي الذات من خارجها، وبهذا حد من سلطان الفكر والعقل معاً وعلّق فعل العقل علي شيء مغاير يأتي من خارج الذات[3].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٩، ص ٢٢٧، وانظر أيضاً الصحف ٢٢٤ – ٢٢٦.

(٢) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة: عرض نقدي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٢٥٧.

(٣) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٢٦٢.

وبالإضافة إلى ذلك فقد جعل كنط المعرفة تبعاً لكل ما تقدم تتكون من عنصرين هما: المادة والصورة، بحيث لا توجد مادة بدون صورة، كما لا يكون هنالك صورة بدون اتحادها بالمادة «فالمادة موضوع الحدس الحسي، وليس لنا من حدس سواه والصورة في الفكر تسمح بتركيب حكم كلي ضروري لأنها أولية[1]. وإن كنت لا أتفق مع كنط في قوله بأنه لا توجد مادة بدون صورة، فهناك مادة خام، هيولي، نضفي عليها الصورة من الفكر ومما يوجد في الفكر من تصورات أو مقولات قبلية، أما أن نقول بعدم وجود المادة أصلا فذلك مستحيل، لأننا بذلك نوجد المادة ونوجد الصورة، أو قل نوجد المادة من عند أنفسنا ثم نمنحها الصورة من فكرنا وعقلنا.

وقبل أن نغادر هذه النقطة إلي نقطة أخري نستكمل بها الإحاطة بنظرية المعرفة عند كنط بكل عناصرها نشير هنا إلي أهمية المقولات الكنطية التي تهدف في ذاتها إلي فحص المعاني الذاتية بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان وربطها ربطاً كلياً ضرورياً، ومنها يتم استنباط المقولات التي نتبين من خلالها أن للمعاني التي يتم تحليلها قيمة اولية أو موضوعية بالنسبة إلي الظواهر، وهذا عند تحلل المعاني، أما تحليل المبادىء فمعناه البحث عن قوانين العلم الطبيعي الخاص التي يمكن عن طريقها استعمال هذه المعاني استعمالاً صحياً منطقياً. وبعد ذلك يقوم كنط بتطبيق هذه المقولات علي الحدوس الحسية (وهي الإدراكات المباشرة) بطريقة غير مباشرة باعتبار أن كل مقولة تقتضي علامة تدل علي أنها هي التي يجب تطبيقها دون غيرها[2].

والعقل لدي كنط لا يكتفي بتصور الأشياء وإنما يحاول أن يفهم طبيعتها وذلك بوضعها في قوالب المقولات وإن كانت هذه المقولات لا تنطبق علي الأشياء في ذاتها وإنما علي الكيفية التي تأتينا بها التجربة. والعقل نفسه ينزع نحو تركيب الأشياء وتوحيدها، مما يمكنه من تجاوز حدود الفهم وتوليد ما يعرف بأفكار العقل الخالص Ideas of pure Reason، فإذا حاول العقل توحيد فعاليات الذات المدركة في وحدة مطلقة كانت لدية فكرة الروح Soul باعتبارها

---

(١) نفس المرجع، ص ٢١٩.

(٢) د. قبارى إسماعيل، مرجع سابق، ص ص ٢٢٤ - ٢٢٨ بتصرف.

الأساس الذي يوّحد فعاليات العقل، وهذا هو أساس علم النفس العقلي Rational Psychology عند كنط، فإذا توحدت عن طريق مجموعة الجواهر غير المرئية كان هذا هو موضوع علم الكون Cosmology، فإذا توحدت في وحدة أعلي مطلقة تكونت فكرة كائن أعلي أو سبب أول يوّحد كل الذوات المفكرة وكل موضوعات الفكر ليكوّن موضوع علم اللاهوت Theology وهكذا تسلم السلسلة حلقة إلي حلقة أخري بفضل نشاط العقل والمقولات معاً[1].

عندئذ ندرك أهمية المقولات الكنطية التي لا يستطيع العقل أن يفكر بدونها، وليست هذه المقولات هي الأصل في المعرفة، بل هي تعين عليها وتيسر ثبات المعرفة في الذهن، والمقولات في العقل، والعقل هو الذي يضفي علي العالم الخارجي النظام والمعقولية Inteligibility بعد أن كانت المعرفة مبعثرة وفوضوية، غير أنه ما يشوب هذا القول هو التحكم في قوي العقل وقدراته وملكاته بمقولات محددة تكمن أساساً في قواعد النحو التوليدي Generative grammar، مما يجعل العقل (أو الذهن) يقف في مصاف الأشياء الآتية من خارجه، كما أنها سوف تحد من قدرة العقل علي الإنطلاق والإبداع فهو الذي يملك القدرة علي التفسير والتحليل وتنظيم المعارف الآتية من خارجه تنظيماً مفهوماً ومعقولاً في آن واحد[2].

٥- ملكات المعرفة

ويتبقي أمامنا الطريق النقدي، ويطلب كنط من القاريء الصبر عليه في هذا الطريق لما له من أهمية خاصة؛ لأنه ربما طالت المدة قبل أن يصل ونصل معه لموقف يرضي العقل البشري ويعوضه عما فاته دونما طائل.

وقد جمع كنط في فلسفته النقدية بين الإحساسات والعقل، حيث تعتمد معرفة الأشياء علي العقل بما له من معان بدهية مستقلة عن التجربة بعيدة عن إدراكاتنا الحسية، هي أفكار ديكارت الفطرية، كما يؤلف العقل من مجموعة من التجارب الحسية التي تصل إليه من الشيء، فبعض العناصر مستمدة من التجربة

---

(١) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢) د. حلمي علي مرزوق، في النظرية الأدبية والحداثة، الشنهابي للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ص ٢٨، ٣٧، ٤٣.

(كما يرى لوك وهيوم) وبعضها من المعاني الأوليّة التي يعرفها العقل المجرد بطبيعته «فالعقل أداة تشكل الإحساسات ويوجد منها أفكارا. وتشكل التجارب الحسيّة المختلطة ويوجد منها وحدة فكرية هي ما نطلق عليه اسم «الشيء» وتعرف عند كنط باسم النزعة المتعالية أو منهج العلو Transcendentalism[1].

كما وضع كنط للعقل ثلاث ملكات هي:

أ - الحساسية الصورية Formal Sensibility

الزمان والمكان صورتان نابعتان من العقل، لأن الإحساسات العادية لا تزودنا بالمكان والزمان، والذهن لديه القدرة علي تزويد التجارب بهاتين الصورتين «فالعقل يقدم للتجربة مبادئ أو صيغ أولية لا تستطيع أي تجربة أن تقدمها، ومع ذلك فهي شروط أساسية لصحة التجربة. والتجربة الحسيّة تقدم للعقل معلومات جديدة فتسمح بإقامة أحكام تركيبية لا تحليلية»[2]، وبهذا ترتبط التجربة الحسيّة بملكة الحساسية لدي كنط فتعني لديه القدرة القائمة في الذهن والتي تجعلنا ندرك الأشياء إدراكاً زمنياً ومكانياً[3].

ب- ملكة الفهم Understanding

علي الذهن أن يأخذ ببعض المعتقدات مثل مبدأ العلية، فهي من المقولات المهمة Categories لدي كنط، وبوجه عام فالمقولات تحتل مكاناً بارزاً في كتابة «نقد العقل الخالص» ويقدم كنط المقولات القائمة في الذهن الكيف، الكم، العلاقة، الجوهر الأفكار والعلية. فنحن لا نفكر في شيء إلا ونفكر في علاقته أو عدم علاقته، ارتباطه أو عدم ارتباطه بشيء آخر، فإذا فكرنا في شقة ما، فإنها ترتبط بالمبني ككل، مكانها منه، ماذا تحتها، وماذا فوقها وعدد حجراتها. علاقة كل حجرة بالأخري، ألوانها وعلاقة هذه الألوان بالأضواء وهكذا.

والعقل يستطيع أن يحكم بالمقولات، والمقولات هي خصائص لا يمكن

(١) وولف، «فلسفة المحدثين والمعاصرين»، ص ٢٠٥.

(٢) د. أبور ريان «الفلسفة ومباحثها»، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٣) د. محمد فتحي الشنيطي «المعرفة»، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٣٢.

بدونها أن يتم إدراك الموضوعات في التجربة، وليس في وسع العقل أن يعرف إلا إذا أصدر حكماً علي الوضوعات الحسّية في إطار هذه المقولات»[1].

جـ- ملكة العقل Reason Faculty:

وتتمثل أهمية هذه الملكة الضرورية في أنها تفسر لنا أفكاراً ثلاث في العقل هي: فكرة الله، وفكرة النفس، وفكرة العالم، وتجمع ملكة العقل عدداً ما من التصورات كما تكوّن تجربة ما. والعقل يسلتزم المبدأ الذاتي الموجد للتجربة، والتجربة تتطلب مبدأ موضوعياً موحداً هو العالم، ويختلف عالم الموضوعات عن الأنا Ego أي يختلف عن الذات العارفة، كما يضع العقل قوانين الطبيعة التي عن طريقها ندرك الصورة الكلية للطبيعة معرفة أوليّة وهي لابد منها لإتمام عملية المعرفة التجريبية أي البعدية.

فالعقل يقوم بالدور الإيجابي في المعرفة حيث تفترض الفلسفة الترنسندنتالية وجود «شروط أولية» مصدرها العقل «فالعقل هو الذي ينتقي ويختار ويركب ويصيغ ويمد عالم الظواهر Phenomena بصوره وصيغه[2]، فالعقل يستخدم لتحديد الشيء، وتحديد الموضوع واختياره[3].

٦- مفهوم العقل في نقد العقل الخالص

يقول كنط في مقدمة «نقد العقل الخالص» Critique of Pure Reason إن الميتافيزيقا هي «ملكة» Queen جميع العلوم، وأن بقية العلوم هي أعضاء حكومتها كما أن العقل يدخل ضمن الميتافيزيقيا، وهو لا يخالطه خطأ ما في طبيعته، وإنما الخطأ يكمن في المبادئ والتصورات التي تستخدم من خلاله[4].

ويضيف كنط إن التحليل الترنسندنتالي يعود إلي عدة عوامل من بينها الفكر والعقل، ولا يعود إلي الحس والإحساس[5]، ولقد تم تفسير «الفهم» بطريقة

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٢) د. عليّ عبد المعطي، «ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٢٤٦.

(3) Ackermann, "Theories of Knowledge", p. 260.

(4) Kant, "Critique of pure reason:. pp. 7 - 8, Aix.

(5) Ibid., pp. 102 - A 65.

سلبية فقيل عنه إنه مجرد ملكة Faculty غير محسوسة للمعرفة، وطالما أننا لا نستطيع الحصول علي الحدس بدون الإحساس، فإن الفهم لا يمكن أن يكون ملكة حدسية، ولكن بالإضافة إلي الحدس فلا توجد طريقة أخري للمعرفة إلا عن طريق التصورات، والمعرفة التي لا تخضع للحدس هي معرفة منطقية تفيد الإنتقال من قضية إلي أخري، ومن تصور إلي آخر، والتصورات تعتمد علي الوظائف، ويقصد كنط بالوظيفة «وحدة الفعل التي توحد بين التصورات المختلفة وتجعلها خاضعة لتصور واحد عام»[١].

ويجعل كنط مصدر المعرفة في الحدس والانطباعات الحسية، وهذا الموقف هوتوفيق بين نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية والحدس، وبين موقف لوك وهيوم في الانطباعات الحسية، إلا أن كنط أضاف إليهما «الرابطة» أو الوسط، وهذه الرابطة تربط بين شقي المعرفة، ويسميها كنط «الحكم» خاصة وأن الحدس هو معرفة بالشيء ولا يوجد لديه أية تصورات، تربط بين الأشياء بطريقة مباشرة، لذلك جعل كنط الحكم يقوم بهذا الدور أي دور «الرابطة» أو «الوسط» الذي تنتقل المعرفة عن طريقه، وفي الحكم فإن كل الأجسام قابلة للقسمة[٢]، وهي تقبل القسمة فلا يمكن تطبيقها علي تصورات عدة في ذات الوقت.

ولكن من أين تبدأ معارفنا؟ هل تبدأ من العقل؟ أم هل تبدأ من الحدس، أم أنها تبدأ من الحدس الحسي المباشر؟

يقول كنط إن كل معارفنا إنما تبدأ من الحواس، ومنها تنتقل إلي الفهم وتنتهي بالعقل لأنه لا توجد ملكة أعلي من العقل يمكنها أن تعرف موضوع الحدس وتقدمه في أعلي صور الوحدة والتماسك. فأفكار العقل ثلاث لديه هي الله والحرية والخلود، والعقل علي الرغم من قدرته علي تكوين هذه الأفكار إلا أنه لا يستطيع إثباتها في الواقع، وتعود أهمية هذه الأفكار إلي أنها عملية تتصل بالأخلاق، وحتي الأفكار الأخلاقية لديه إنما يتبعها الإنسان تبعاً لأوامر العقل،

(1) Ibid., pp. 105-A 68. B 93 "By function I mean the unity of the bringing various representations under one common representation".

(2) Ibid., p. 105, B 93.

لأن الكائن العاقل لديه القدرة علي التصرف طبقاً لقوانين العقل أي أن الإرادة تتبع العقل ولا تخالفه(١).

٧- فلسفة الأخلاق

ظهر صدي حياة كنط الصارمة بوضوح في فلسفته ككل وعلي وجه الخصوص في مذهبه الأخلاقي، كذلك كان كنط شديد الولع بدراسة اللغة اللاتينية التي أتقنها لغة وكتابة وآداباً فظهر إعجابه واضحاً بفكرة الواجب والنظام اللذين اصطبغت بهما الحضارة الرومانية فضلاً عن تربيته التقوية علي يد أمه وأبيه الذين عرفاً كيف يربيان الرجال بما كان يكسبان من مال قليل(٢).

وكانت ثورة كنط في الأخلاق نابعة من موقفه الأساسي المتمثل في الثورة ضد «الدوجماطية» أو مذهب الاعتقاد Dogmatism، وقد تأثر في بداية مذهبه بآراء جان جاك روسو في العاطفة الأخلاقية ولكنه ابتعد عن هذه النظرية وأصبحت فكرة الواجب Duty هي السائدة في مذهبه الأخلاقي، وجاء قول كنط «إن الفضيلة الحقيقية لا يمكن أن تقوم إلا علي مباديء Principles، وأن هذه المبادئ كلما كانت عامة Universal كانت الفضيلة أكثر نبلاً وسمواً»(٣)، وهو ما يتفق مع اعتقاده الأخلاقي.

ولقد أقام كنط مبادئه الأخلاقية علي العقل الذي يصدر بذاته أحكاماً ثابتة، وهذه الأحكام لا تستنبط من أحكام سابقة أو من التجارب والخبرات الإنسانية بل إنها نابعة من «الذات العاقلة» التي تحدد العلاقة الداخلية بين السلوك أو العمل وبين القانون(٤)، وهذا ما سطره في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»(*).

وتدور الفلسفة الأخلاقية عند كنط حول السؤال الآتي: ما الذي يجب عليّ

---

(1) Ibid., p. 300, A 299.

(٢) د. السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص ص ٨٧ - ٨٨.

(٣) نفس المرجع، ص ٩٢.

(٤) نفس المرجع، ص ٩٣.

(*) إيمانويل كنط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتعليق د. عبد الغفار مكاوي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠.

أن أفعله؟ بدلاً من السؤال الذي طرح في نقد العقل الخالص، ما الذي أعرفه؟ فكانت نظرية المعرفة، وعرض كنط فلسفته الأخلاقية في كتابين أساسيين هما: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، و «نقد العقل العملي»، وسوف أشير هنا إلي نقطتين مهمتين قبل أن نخوض في فلسفة الأخلاق.

الأولي: الأخلاق عند كنط قبل إعداد فلسفته النقدية.

الثانية: آراء كنط في الأخلاق بعد إعلان الفلسفة النقدية.

أ - الأخلاق عند كنط قبل إعداد فلسفته النقدية

قبل أن تتضح معالم فلسفة كنط النقدية كان واقعاً تحت تأثير مذهبين أساسيين في فلسفته الأخلاقية وهما:

١- المذهب البروتستانتي وهو المذهب الذي تربي عليه في ظل أسرته منذ الطفولة ويري أتباع هذا المذهب أن التعمق في الدين وسمو العقيدة الروحية لا يتم إلا عن طريق العمل لا النظر، وعن طريق الإرادة لا العقل، وأن منبع الدين هو الوجدان المشتعل لا العقل المستنير، ويقال إن النصرانية تفقد أساسها الجوهري إذا نظرنا إليها كمجرد تعاليم يتلقاها المرء ويحاول تطبيقها في حياته.

٢- مذهب ليبنتز العقلي ومذهب ليبنتز العقلي هو المذهب الذي كان سائداً في زمن كنط في ألمانيا، ويري أتباع هذا المذهب أن عالمنا هذا هو خير العوالم الممكنة، ولهذا يؤمنون بالتفاؤل والغائية ويذهبون إلي أن الفضيلة صادرة عن المعرفة أي أن العمل الأخلاقي يؤسس علي النظر العقلي، فالعقل أساس أول في مجال الأخلاق، فضلا عن أن التقوي الصحيحة تتكون من العقل وفضيلة الإيمان، أي من المعرفة والعمل معاً وإن كان كنط قد قدم العمل في الأخلاق أولاً(١).

ب- آراء كنط في الأخلاق بعد إعلان الفلسفة النقدية

بعد أن قرأ كنط فلسفة هيوم تبين له أن هناك معارف ترجع إلي التجربة، ومعارف أخري ترجع إلي الفكر، وأنه يجب تحديد مدي إرتباط الفكر بالتجربة

(١) د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٢٦٩ وما بعدها.

في المعرفة الإنسانية، وكل ما عدا الإحساس يعد تصورات الفكر، وهذه التصورات أساسية وضرورية في قيام العلم، كما يري أنه من الضروري أن تقوم المعرفة علي أساسيين هما الإحساسات والفكر، كما مر بنا، أما رد الكثرة المحسوسة إلي الوحدة فيتم عن طريق وظائف التصورات الفكرية وهي الحساسية والفهم والنطق.

مما سبق يتضح أنه من الصعوبة بمكان إقامة الأخلاق علي معان مجردة مثل فكرتنا عن الله تعالي والنفس والحرية والخلود، ولكن يمكننا الوصول إليها عن طريق تحليل المعاني الأخلاقية، وفي هذه الحالة يمكن إقامة الميتافيزيقا علي الأخلاق وليس العكس.

وقد أراد كنط إقامة الأخلاق كعلم علي قوانين ثابتة تصدر عن العقل، وبذلك يتخلي عن موقف المدرسة الانجليزية، بالإضافة إلي فكرة الشعور بالمعاني الأخلاقية التي لا تصلح أن تكون قوانين كلية ضرورية، وكان هذا هو هدف كنط من الأخلاق.

جـ- الإرادة الخيِّرة

في بداية كتاب كنط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» يوضح لنا مكانة الفلسفة الأخلاقية بين أقسام الفلسفة المعروفة، فكان اليونان يقسمون الفلسفة إلي المنطق والطبيعة والأخلاق وما بعد الطبيعة، ثم ذكر تقسيمه لموضوعات الفلسفة منها الموضوعات الواقعية التي تعتمد علي التجربة، والموضوعات الصورية التي تتناول قوانين الفكر الكلية، وغيرهما من الموضوعات[1].

كما جعل كنط الإرادة الخيِّرة شرط لا غني عنه لكي يكون الإنسان خليقاً بالسعادة، والإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يعتبره خيراً في ذاته ومثالها الذكاء والبداهة والشجاعة والعزيمة فهي خيرة سواء نجحت أم لم تنجح في تحقيق ما تريد، كالجوهرة الثمينة التي لها قيمتها في ذاتها بصرف النظر عن نفعها من عدمه، وعلي الرغم من أن مثل هذه الأشياء تأتي لنا بالسعادة إلا أن الضمير العام لا يعتبرها خيرات بالذات، بل إنه لا يعتبرها خيرات أخلاقية علي الإطلاق.

(١) كنط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ص ٣ - ٦.

وتتمثل أهمية فكرة الواجب في أنها توجه الإرادة الخيرة، إلا أن هناك فرق بين الواجب وبين التلقائية المباشرة، فالإنسان الذي يحافظ علي حياته علي سبيل المثال ويكون فعله صادراً عن التلقائية وحدها فإن فعله لا يسير وفق مقتضي الواجب، أما لو حافظ علي حياته حتي ولو كان يشعر أنه عاش في الحياة طويلاً وسئم الوجود وأصبح يتمني الموت فهنالك يكون فعله أخلاقياً.

ويشير كنط إلي أفعال السلوك الإنساني المنافية للواجب وإن كانت نافعة لأنها فقط لم تصدر عن الشعور بالواجب أو حتي مطابقة للواجب ولكنها مدفوعة بغاية أو مصلحة مثل التاجر الذي لا يرفع السعر للجميع فإن سلوكه هذا في نظر كنط لم يصدر عن واجب ولا عن ميل مباشر أو عاطفة وإنما صدر عن مصلحة ذاتية، «فالفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يصدر عن فكرة الواجب ولا يتطابق معه قانون معين، بل يصدر عن دافع وهذا الدافع هو الواجب For the sake of duty»(1).

ويري كنط كذلك أنه يجب ألا يستند الواجب إلي الشعور بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية أو المحبة كل هذا لا يجعل لفعل الإنسان أدني قيمة أخلاقية اللهم إلا إذا كان الفاعل علي وعي تام بمبدأ الإرادة الذي ينبغي أن يصدر عنه فعله، هذا بالإضافة إلي استناد الواجب علي احترام القانون، مما يتوقف الفعل معه عند القاعدة أو القانون الذي يستوعبه الفاعل في أدائه لهذا الواجب لا عن غايات وأهداف وميول. فالواجب إذاً هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون أولاً وقبل كل شيء والإنسان هو الكائن الوحيد بين الكائنات الذي يتعقل القانون ويعمل وفق مبادئ العقل(2).

ويفرّق كنط كذلك بين الواجب والأخلاق من ناحية وبين القانون أو الشرعية من ناحية أخري، فالقانون يعني أن يتصرف الإنسان وفق مبادئه وبنوده ووفق ما تشرعه لنا السلطات، وقد لا يكون له أي علاقة بالفعل

(1) Gardner, Sebastian, Kant, in: Philosophy, further through the subject. Edited A.C. Grayling Oxford University Press, London, 1998, p. 619.

(2) كنط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ص ٢٤ – ٢٥.

الأخلاقي، مثال ذلك امتناع الإنسان عن السرقة خوفاً من القانون أو العقاب أو خشية الله تعالي أو الخوف من تأنيب الضمير، وغيرها من موانع الفعل، يري كنط أن هذا الامتناع لا يعد عملاً أخلاقياً، إلا إذا كان وفق الواجب واحتراماً له ولإرادة العقل فقط، عندئذ يسمي هذا العمل عملاً أخلاقياً.

ويري كنط أن الإنسان في حاجة إلي أوامر ملزمة بسبب ما يعتريه من نواقص كثيرة، ولكن هذه الأوامر لا تنطبق علي الأوامر الإلهية أو ما يسميه الإرادة المقدسة، بل لابد أن يتفق الفعل مع القانون من تلقاء نفسه. لذلك وضع كنط صيغ أو قواعد أساسية للواجب من اتبعها كان ممثلاً للأخلاق ومن جانبها جانب الأخلاق. وهذه الصيغ أو القواعد هي:

* اعمل بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة.
* إعمل بحيث تضع نصب عينيك أن تعامل الإنسانية في شخصك كما في شخص آخر غيرك كغاية لا كوسيلة.
* اعمل بحيث تكون إرادتك - باعتبارك كائناً ناطقاً - هي الإرادة «المشرّعة الكلية».

د - الإرادة الخيّرة والحرية

لا يتحدث كنط عن حرية ظاهرية أو حرية جوفاء لا تعني مضمونها بل يتحدث عن حرية تستند إلي قدرة حقيقية علي توجيه ذواتنا واستقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية، والواقع أن الواجب غير المشروط Unconditional يفترض تلقائية غير مشروطة أيضاً لدي الموجود الذي يعمل وفق فكرة الواجب الكنطية، ويعني هذا القول أن الحرية ترتبط بالواجب، فلا واجب بدون حرية يستند إليها، ولا حرية إلا في ظل الواجب الذي يسير الإنسان بمقتضاه وفق إرادته الحرة.. الخيّرة[1].

وعلي الرغم من إيمان كنط بالحرية وضرورة توافرها كعنصر أساسي في إرساء دعائم الواجب ومن ثم الأخلاق، فإنه يري أننا أحرار ومجبرون في ذات

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٢، ص ٣٩.

الوقت، أحرار إذا وضعنا في اعتبارنا أننا ذوات معقولة تعلو علي الزمان وتتجاوزه، ومجبرون إذا وضعنا في اعتبارنا أننا ذوات حسية تجريبية تخضع للعلية في نطاق الزمان، فالحرية تتعلق بالجانب المعقول في الإنسان أي بالروح والعقل، بينما تتعلق الجبرية بالجانب الحسي في الإنسان باعتباره جسداً كسائر الأجساد الطبيعية.

ويؤكد كنط في كتاب «نقد العقل العملي» علي كل الأفكار التي أكدها في كتابه «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» وهناك ثلاثة مباديء تعد بمثابة الأركان الأساسية لمذهبه في الأخلاق وهي:

* إن جميع المباديء العملية التي تعتبر موضوعاً لملكة الرغبة، وهي في الأصل مباديء تجريبية، لا تزودنا بقوانين عملية وهذا يجعل العنصر التجريبي غير موضوعي بل ذاتي.
* إن جميع المبادئ العملية المادية تندرج تحت المبدأ العام الداعي لحب الذات والسعادة الشخصية، وبالتالي لا يمكن اعتبارها قواعد تتصل بالعقل العملي الخالص.
* علي كل كائن أن يتصور هذه المباديء باعتبارها تحدد الإرادة بصورتها وليس بمبادئها، أي أن كنط يرفض كل تصور تجريبي لقوانين العقل العملي.

ويتوصل كنط في نهاية بحثه إلي أن الواجبات الخلقية تصدر عن العقل العملي وليس النظري، بالإضافة إلي صدور أوامرها عن الله تعالي، فننتهي بذلك إلي الدين المستند إلي دواعي العمل والإيمان من حيث أن الأمر المطلق يرتبط بالألوهية في نهاية الأمر، والأخلاق لا تقوم علي الدين، بل يقوم الدين علي الأخلاق، ثم يقوم الاثنان علي العقل[1].

٨- فلسفة الدين

قبل أن أخوض في موضوع فلسفة الدين أشير إشارة سريعة إلي موضوع النفس الإنسانية الذي تناوله كنط في بحثه عن «الجدل الترنسندنتالي»، وقال إن الفلاسفة ناقشوا موضوع النفس في إطار ما يسمي بعلم النفس العقلي وانحصرت

(١) د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٣٠٣.

نظرياتهم في هذا الشأن في أربع نظريات هي: النفس الإنسانية جوهر، أنها جوهر بسيط، وأنها واحدة وليست متعددة ومن ثم فلها ذاتيتها الشخصية، والنفس مستقلة عن البدن وغيره من الأشياء الخارجية في المكان، حتي وإن كانت علي علاقة ببدنها وتلك الأشياء الأخري. وهذه النظريات نشأت عن تصورات أخري هي تصورات اللامادية، والخلود، والذاتية، وأخيراً تصور الشخصية والروحية(١).

وقد رفض كنط النظريات الميتافيزيقية القائلة بأن النفس الإنسانية جوهر لأنها قائمة علي حدس حسي" ثابت دائم، لقد أساء علم النفس العقلي فهم عبارة «أنا أفكر»، أما بالنسبة لخلود النفس فإن كنط لا ينكر خلودها، ولكن ينكر أن في إمكاننا تقديم براهين صحيحة ومحكمة علي خلودها.

أما بالنسبة لمشكلة ثنائية النفس والبدن فقد صاغها بحيث تتسم مع ما وصل إليه من نظريات في الفلسفة النقدية، خاصة تحليلاته للنفس الإنسانية ونظريته في المعرفة وتمييزه بين عالميّ الظواهر والحقائق في ذاتها ولذلك صاغ نظريته علي النحو الآتي:

للنفس الإنسانية ثلاثة وجوه: الأنا الترنسندنتالية (أو الفكر الواعي الخالص أو الشعور بالذات)، والنفس التجريبية (أو الظاهرية)، والنفس الحقيقية (أو النفس في ذاتها). وقصد بهذا التمييز أنه تجريد لا سند له في الواقع لكنه تجريد يساعدنا علي فهم الوظائف المختلفة للنفس، فالنفس واحدة، ووظائفها متعددة والإنسان عند كنط بدنا ونفساً، العلاقة بينهما وثيقة تقوم علي العلاقة العلية وهي علاقة عليّة من نوع ما، ولكن التفاعل بينهما مجهول وهو خارج المعرفة الإنسانية(٢).

وقبل أن يخوض كنط في فلسفه الدين عرض لنا في القسم الثالث من أقسام «الجدل الترنسندنتالي» أخطاء الفلسفات اللاهوتية السابقة. وكنط يري أن في عقلنا الخالص فكرة عن الله تعالي، لكن هذا العقل لا يستطيع أن يثبت وجوداً فعلياً واقعياً يطابق هذه الفكرة، كما أنه أيضاً لا يستطيع أن يثبت عدم وجود الله

---

(١) د. محمود فهمي زيدان، كنط وفلسفته النظرية، ص ٢٦٩.

(٢) نفس المرجع، ص ٨١. وما بعدها.

تعالي، ومن ثم فنحن لا نستطيع البرهنة علي وجود الله تعالي من مقدمات خلقية وإنما نجد في المقدمات الخلقية نوع معين تأييداً لوجود الله تعالي، فلا نقول إننا أقمنا الأخلاق علي وجود الله وإنما نقول أننا أقمنا وجود الله من زاوية الأخلاق[1].

إذاً يضل الفلاسفة – مؤمنين وملحدين – عندما يحاولون تقديم أدلة عقلية علي وجود الله تعالي أو عدم وجوده، لأن هذه المسألة ليست مما يقع ضمن صلاحيات محكمة العقل Tribunal of Reason. أما البراهين التي رفضها كنط فهي[2]:

أ - البرهان الأنطولوجي (الوجودي) Ontological Argument

أعتقد الفلاسفة أن الله هو الكائن الكامل المطلق الذي يحتوي علي كل الكمالات الموجبة التي من بينها الوجود، مما يعني استحالة عدم وجود الله تعالي. ولكن كنط يري أن الوجود ليس صفة يمكن أن تحمل علي موضوع مما يجعل الأساس الذي يقوم عليه البرهان فاسداً.

ب- البرهان الكوزمولوجي أو الكوني Cosmological Argument

ويطلق عليه أيضاً دليل العلة الأولي First cause argument وهو يبدأ من الوجود الخارجي، أو من الطبيعة وما بها من تناسق وحسن تدبير مما يعني أن وراءه كائن كامل مدبر هو الله تعالي.. وهو عكس الدليل الأول (الأنطولوجي).

جـ- البرهان الطبيعي اللاهوتي Physico-Theological Argument

ويسمي أيضاً دليل التدبير أو النظام، ويعتمد علي نظام الكون الذي يجري بحكمة عظيمة، يهدف إلي غاية لا تستطيعها الأشياء المتعددة بنفسها مما يمكن أن نستنتج معه وحدة السبب من وحدة العلاقات المتبادلة الكائنة بين أجزاء العالم، مما ينتج عنه أن الله تعالي هو السبب الأول للعالم وهو إذاً موجود.

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ٣٢٥.

(٢) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ٢١٨ وما بعدها.

عن: Lindsay. A.D., Kant, Oxford University Press, London; 1960, p. 155.

مما سبق يتبين لنا أن كنط يؤمن بالله تعالى وبالحرية وبالخلود رغم أنه يعتقد أننا لا نستطيع معرفة هذه الأشياء فى ذاتها، بل نعرفها من حيث علاقتها بنا وعلى أساس النظير فقط، وهو يقف موقف مضاد لموقف الفلاسفة البرجماتيين الذين يؤمنون بصدق المعتقدات لأنها مفيدة، وهو يرى أنها صادقة لأنها تعرفنا بالقانون الأخلاقى إذ أن الحياة الأخلاقية للإنسان تتضمن الاعتقاد بالله وبالحرية وبالخلود(١).

٩- هل الميتافيزيقا كعلم ممكنة؟

يعتبر كتاب نقد العقل الخالص كتاباً فى الميتافيزيقا يحاول أن يجيب فيه كنط عن تساؤله الشهير: هل يمكن إقامة المتيافيزيقا كعلم له منهجه المحدد وموضوعاته المميزة بحيث يقف على قدم المساواة مع العلوم المتقدمة موضوع ثقتنا كالمنطق والرياضيات والطبيعة، أم أن ذلك ليس ممكناً؟(٢).

ولكن كنط لم يجب عن هذا التساؤل فى كتابه «نقد العقل الخالص» بطريقة واضحة، وإنما أجاب عنه فى كتاب «البروليجومينا» الذى نشره عام ١٧٨٣.

يرى كنط أن الميتافيزيقيين منذ فجر الفكر الإنسانى لم ينجحوا فى جعل الميتافيزيقا فرعاً من فروع المعرفة الإنسانية، حتى تكون علماً كسائر العلوم المتفق عليها من رياضيات وفيزياء وغيرهما، والمقصود بكلمة «علم» هنا هو أن مسائل أو موضوعات معينة حين يبدأ البحث فيها ومع تكاتف أجيال سابقة مع أجيال لاحقة مخلصة، تؤلف تلك المسائل أوالموضوعات مجالاً محدداً متميزاً، يصلوا منها إلى نتائج مشتركة، ومع تقدم الزمن يتسع العلم ويتطور وينمو ويتفرع. ولكن ما حدث هو اختلاف فى تحديد الموضوعات، وتحدد المناهج وبالتالى جاءت النتائج متباينة بل ومتناقضة في معظم الأحايين.

ويطالعنا تاريخ الفكر الفلسفى على أن الفلاسفة لم يتمكنوا من وضع موضوعت محددة للميتافيزيقا وخلطوا بينها وبين العلوم الأخرى، كما خلطوا بين الجانب العقلى القبلى والجانب التجريبى البعدى، ونحن نعلم أن البحث فى

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٨٥.

(٢) هذه الفقرة موجز للفصل السادس عشر من كتاب كنط وفلسفته النظرية، للراحل الكبير د. محمود زيدان، وكذلك مصطلحات كنط الفلسفية.

المسائل التجريبية يخرج عن مجال الميتافيزيقا. لذلك حاول كنط أن يبدأ فى البحث عن منهج للميتافيزيقا أي البدء بتعيين حدود العقل الخالص وهى حدود معرفتنا القبلية التى لا تحوي أي عنصر تجريبي.. والبحث فى المنهج هو بحث فى العقل الإنساني في جانبه القبلي، وحصر التصورات القبلية التى ترتبط بمعرفتنا التجريبية بالإجمال، أي الأساس القبلي الذي هو ضروري لإقامة أي معرفة، حتى المعرفة التجريبية.

وبعد تحديد المنهج يبدأ تحديد الموضوع وهو النظريات الميتافيزيقية وحصرها كنط فى موضوعين أساسيين هما: «الطبيعة والحرية» وقد حددهما على أساس وظائفهما: نظرية وعملية، النظرية تختص بالاستخدام البرهانى للعقل، والاستدلال بوجه خاص، والعملية التى تهتم بوضع أسس الأخلاق.. بعيداً عن أي بحث تجريبى.. والطبيعة هنا مأخوذة بمعناها الواسع لديه، مما يعنى أن «ميتافيزيقا الطبيعة» تتناول موقفنا من وجود العالم الخارجي، عالم الأشياء المحسوسة الخارجة عنا، والبرهان على وجودها.. واستطاع كنط البرهنة على وجودها في الواقع.

إذاً فالمنهج هو إعداد للميتافيزيقا بمعنى تحديد التصورات القبلية والمبادىء المشتقة منها ومدى وحدود استخدامها، وهو أيضاً موضوعاتها.

وهناك ميل طبيعى في العقل الإنساني للتفكير الميتافيزيقي، فعقلنا بطبيعته مثقل بأسئلة تفرض نفسها عليه فرضاً، ولا يستطيع تجاهلها.. مثل تفكيرنا فى الله تعالى والنفس الإنسانية طبيعتها وخلودها وحريتها والكوزمولوجيا أي الكون من حولنا.. فأصبحت الميتافيزيقا هي العلم الذي يربط كل فروع المعرفة الإنسانية بالغايات الأساسية Essentialness للعقل الإنساني.

ولم يستطع كنط تقديم إجابة شافية عن تساؤله فتارة يقول فى كتاب البرولیجومینا أن الميتافيزيقا كعلم تقوم فى ميتافيزيقا الأخلاق، وتارة أخرى يقول إن العقل الإنسانى فى جانبيه النظري والعملي يؤلفان وحدة متماسكة لا انفصام لها، فلا يمنع أن تكون الأخلاق - بالمعنى الكنطي - هى استعدادنا الطبيعى والميل الطبيعى نحو الميتافيزيقا.

١٠- فلسفة السياسة(*)

عاصر كنط ثلاثة محاور كبرى أثرت على تفكيره السياسي أكبر تأثير، تمثل المحور الأول فى حركة التنوير التى ذاعت وانتشرت فى القرن الثامن عشر، بينما دار المحور الثانى حول التأكيد على فكرة الحرية، فى حين أن المحور الثالث والأخير ركز على ما أحدثته الثورتين الفرنسية والأمريكية من حوارات سياسية تبلورت حول مفاهيم المساواة والإخاء اللذان كان لهما أكبر التأثير لتأليف كنط لكتابه «مشروع السلام الدائم».

أولاً: حركة التنوير

وارتكزت هذه الحركة على ثلاثة منطلقات هى:

١- مواجهة سيطرة السلطات الدينية، والوقوف ضد التزمت الكنسي، والتحرر من الأفكار التي لا يمكن للعقل أن يقبلها.. مثل.. فكرة الخطيئة الأولى، وفكره الأقانيم الثلاثة، وفكرة قيامة المسيح.. وغيرها، وكذلك مهاجمة ما تدعو إليه النصرانية من توجهات نحو التواضع والخضوع والعذاب والعبودية، وهذا كله جعل روسو وكذلك كنط وغيرهم من رجال التنوير ينادون بدين مدني أو طبيعي يقوم على أساس الاستماع لصوت القلب، والتركيز على حكمة العقل.

٢- الاعتقاد فى قوة العقل، وكونه جوهر الإنسان، وأنه كاف وحده لسد احتياجات الإنسان فى الحياة، كما أنه المعيار الذى يميز بين الخطأ والصواب، وبالتالى فإن حركة التنوير بعيدة كل البعد عن الخرافات والعواطف والانفعالات والخيالات.

٣- الإيمان بأن التقدم الحقيقي للإنسانية لا يتم إلا بفضل تقدم العلم، ونضج الفكر، وسيطرة التفكير العقلى.

ثانياً: فكرة الحرية

كما ذكرنا أن الأخلاق عند كنط تقوم على الحرية، وتهدف الحرية إلى تخليص وتحرر الإنسان من سيطرة الحواس وطغيان المحسوس، فأفعالنا الأخلاقية تصدر عن إرادتنا الحرة.

(*) د. على عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص ص ٤٣١ - ٤٥٧.

أما فكرة الحرية من الناحية السياسية فلا شك أنها تتألق في كتابات كنط، حيث أنه يرى أن الدولة تتكون من أشخاص أحرار، كما يرى أن العلاقة بين الشعب والحاكم تقوم على أساس نسق متبادل من الحقوق والواجبات، فكما أن للمواطن حقوقاً فعليخ أيضاً واجبات، وكذلك بالنسبة للحاكم فهو له حقوق وعليه واجبات تجاه المحكومين وهذا كله يتم الاتفاق عليه في العقد الاجتماعي، وبالتالي يتضح لنا مما سبق أن العقد الاجتماعي عند كل من لوك وروسو وكنط يختلف عن باقي النظريات السياسية التي تعطي للحاكم حقوقاً وسلطات كبرى وهذا ما فعله هوبز.. وهذا هو النظام الدكتاتوري الذى عاشت فيه البشرية معظم حياتها على الأرض ولم تتخطاه إلا قليلاً خاصة في فترة الحكم الإسلامي للعالم.

يرفض كنط في نظريته السياسية مبدأ تتدخل أي دولة في شؤون دولة أخرى، ويقول إن الدولة ليست متاعاً إنما هي جماعة إنسانية من حقها أن تتصرف في شؤونها ولا يحق لأي أحد سواها أن يفرض سلطته عليها.

ومن منطلق فكرة الحرية عند كنط يرفض السياسات الاستعمارية التى تعتدي على استقلال الدول الصغيرة أو الضعيفة سواء كان هذا الاستعمار من النمط العسكري أو الاقتصادي، كما أنه يحبذ الشكل الجمهوري، حيث أنه يرى في هذا النظام تحقيق للحرية، ونادى أيضاً بحرية الرأي، وأيد حقوق الإنسان في الحرية والحياة والملكية. ومما سبق يتضح لنا أن كنط أيد بشدة فكرة الحرية بأي معنى كان وفي كل مكان وزمان.

وهناك أقوال كثيرة تدل علي حماسة كنط للحرية واستهجانه للعبودية.

يقول كنط.. «لا مصيبة عند من تعوّد على الحرية أشد هولاً من أن يرى نفسه مسلّماً إلى من يرغمه على الأمتثال لهواه الخاص والعمل بما يريده ذلك الشخص. «ويقول في نص آخر..» ولهذا لا يوجد فزع أكثر من ذلك الذي يستشعره الإنسان ضد العبودية. إن الطفل يبكي وينوح إذا ألزم أن يعمل ما يريده له الآخرين أن يعمله دون أن يهتم الإنسان بأن يجعله محبوباً عنده..» ويقول في نص آخر.. «ألا يحتاج الإنسان إلى نفس، وأن يلزم بألا تكون له إرادة خاصة - هذا أمر غير مقبول ومقلوب، وكل إنسان في دستورنا مهان مادام خاضعاً، في أي درجة عالية كان».. ويقول أيضا إن «الإنسان الخاضع لغيره لم يعد إنساناً، لقد فقد تلك المكانة، إنه ليس إلا تابعاً لذلك الآخر..».

ثالثاً: الثورات التى أثرت فى الفكر السياسى عند كنط

سوف نعرض الآن الثورات الثلاث التي أثرت فى كنط، وسوف نوضح ما أحدثته كل ثورة من تغير في المجتمع، وفي نهاية الحديث عن الثورات سوف نعرض رأي أو موقف كنط منها...

١- الثورة الانجليزية

قامت هذه الثورة عام ١٦٤٠ تنادي بطريقة جديدة في الحياة، وتمثل اتجاهها الجديد هذا في ثلاثة مجالات هي:

أ - **فى المجال الدينى:** حيث بدأ الطغيان الديني في التلاشي وذلك بسبب ظهور النظريات العلمية والإنسانية والفلسفات الدنيوية، وكان لجون لوك دور كبير في الفتح العلمي.

ب- **فى المجال الاقتصادى:** حيث ظهرت الثورات التجارية والصناعية والتى كانت تمثل المركز والنفوذ، بجانب القضاء علي التحكم الاقطاعي.

جـ- **فى المجال السياسى:** حيث قامت الحكومة البريطانية بسلب السلطة المطلقة من يد الملك وإعطائها للشعب ومؤسساته السياسية.

وهذا كله أدى إلى ازدهار وتميز الطبقة المتوسطة كطبقة مستقلة.

٢- الثورة الأمريكية

قامت الثورة الأمريكية سنة ١٧٧٦ حيث استقلت المستعمرات الأمريكية عن الاستعمار البريطانى، كما أكدت هذه الثورة أيضاً على ضرورة قيام الطبقة الوسطى بدورها المهم في المجتمع الجديد. بالإضافة إلى أنها حملت في داخلها معاني المساواة والحرية وتحقيق السعادة للمجتمع، وانتهت الثورة الأمريكية إلى تطبيق الحرية والمساواة أكثر مما انتهت إليه الثورة الانجليزية، وكذلك ساعد تعدد المذاهب والعقائد فى عدم وجود مجتمع ديني يملك النفوذ والسلطة.

وتعتبر الثورة الأمريكية تهديداً للنظم في أوروبا والتي كان يسودها الحكم الموناركي الاستبدادي المطلق، وكذلك السلطة الكنسية التزمتية، في حين أخذت الثورة الأمريكية في تحقيق الديمقراطية والحرية عكس الثورة البريطانية التي أتبعت الحكم الموناركي والذي سيطر فيه الاطاعيين على البرلمان.

٣- الثورة الفرنسية

قامت عام ١٧٨٩ وأعلنت مبادىء ثلاثة رئيسة وهي الحرية والإخاء والمساواة، وقد هزت هذه الثورة كل الأوساط السياسية في أوروبا خصوصاً بعد استيلائها على حصن الباستيل في ١٤ يوليو ١٧٨٩، وقد أيد هذه الثورة معظم الأحزاب السياسية في أوروبا، ولكن ما لبث إلا أن حدث انقلاب ضد الثورة الفرنسية ذلك بسبب إعدام الملك لويس السادس عشر وما أثارته من عنف وإرهاب، مما أدى إلى أن الدول الأوروبية أخذت في تكوين أحلاف لصد تيار هذه الثورة وتغلبت عليها.

٤- رأى كنط فى الثورات الثلاث:

عارض كنط النظام السياسى الانجليزي القائم على استعمار الدول وإذلالها فقد كان متحمساً للغاية للثورة الأمريكية التى قامت بتحرير أراضيها من هذا الاستعمار، وبذلك يتضح لنا مدى معارضة كنط لحركة الاستعمار.

ويقول كنط إن الأمة الانجليزية في رأيه من أكثر الدول فساداً وطمعاً في التسلط على الآخرين، وأشدها تحريضاً على إشعال الحروب فيما بينها، كما رأي في إنجلترا تجسيداً للقوى الرجعية التي تحارب الحرية وتنشر الظلم، وتستعبد الدول. ورأى في الخلق الانجليزي خلقاً قليل الإنسانية وكثير الأنانية وذو نزعة عدوانية.

أما رأى كنط في الثورة الفرنسية فإنه كان سعيداً جداً لما أعلنته من شعارات الحرية والإخاء والمساواة والذى أعجب كنط في الثورة الفرنسية هو ظاهرة الثورة نفسها، سواء نجحت أو فشلت، وذلك لأنها كشفت عما في الطبيعة الإنسانية من استعداد للعمل لما هو أفضل وصالح للإنسان والإنسانية ؟!.

ولكن ما لبث كنط إلى أن رفض فكرة الثورة وقل حماسه تجاهها وذلك بسبب ما أحدثته الثورة الفرنسية من إهاب وجرائم وكذلك تجاوزها لكل ما يقتضيه العقل والعدل ومبادىء الإنسانية السمحة التى فطر الله تعالى الإنسان عليها.

٥- رأى كنط فى الألمان

أما عن الألمان والقومية الألمانية فلقد ذكر البعض أنه لولا كنط، لما كانت

حرب الاستقلال الألمانية، ذلك أن المبادئ التي أذاعها كنط في الشعب الألماني: الحرية والمساواة والقانون والعقل هي التي اسفرت عن أن تقوى من عزيمة هذا الشعب، ومن شعوره بواجبه القومي، وأن تثبت قيمة النزعة إلى النظام، وإلى البطولة الأخلاقية، ولقد حدد كنط خصائص الإنسان الألماني في أنه يتمسك بالشرف، والمثابرة، والاجتهاد والطهارة، والتواضع، والسخاء، وحسن الخلق بوجه عام.

ويمجد فيهم من جهة أخرى حبهم للعلم، والصواب في الحكم، والدقة لكنه يأخذ عليهم الافتقار إلى العبقرية بسبب تعلقهم الشديد بالمبادئ والقواعد، ويأخذ على الألماني سهولة انقياده وخضوعه، مما يجعله سهل الانقياد للحكم، موفور للطاعة، خاضع مقلد، متحذلق، بيروقراطياً ثم يمجد كنط فضيلة كبيرة فى الألمان هي أنهم ليس لديهم كبرياء القومية، وأنهم بطبعهم ذوو نزعة عالية، ولا يكرهون شعباً آخر إلا إذا كان ذلك على سبيل الانتقام، وهم يميلون إلى تقدير مزايا غيرهم أكثر من تقديرهم لمزايا أنفسهم.

رابعاً: السلام عند كنط

يعُد كتاب «مشروع السلام الدائم» من أهم الكتب السياسية عند كنط، ويتضح لنا من عنوان الكتاب مدى اهتمام كنط البالغ بفكرة السلام، ليس على المستوى الإقليمي فقط بل على المستوى العالمي أيضاً. وكتب هذا الكتاب عام ١٧٩٥.

يرى كنط أن هدف الطبيعة هو تحقيق السلام، حيث أن الإنسانية تتطور من الفوضى إلى الحق ومن العبودية إلى الحرية، ومن الحرب والقتال إلى السلام.

- **محتويات الكتاب**

قسم كنط كتابه «مشروع السلام الدائم» إلى قسمين هما:

- **الأول**... احتوى على المواد النهائية.. ثم ألحق بهذين القسمين ملحقين ولما كانت المعاهدات في ذلك العصر تشتمل على مواد سرية، فلقد زود كنط كتابه بمادة «سرية» وسوف نوضح هذه المادة عندما نتناول كل قسم من محتويات الكتاب بالشرح. وكان كنط في تقديمه لهذا الكتاب يبعد عنه كل شك في أنه يتدخل في شؤون الدولة.

أ - القسم الأول

ونبدأ الآن بشرح القسم الأول في الكتاب وهو يتمثل في ست مواد هى:

المادة الأولي..

«أن تكون معاهدة السلام لا تنطوي في داخلها على إثارة الحرب من جديد..» ويقصد كنط هنا بأنه تكون معاهدة السلام مؤدية إلى سلام دائم بين الدول المتعاهدة. وغير ذلك سيكون مجرد هدنة وليس سلام حقيقي.

المادة الثانية..

«أن أي دولة مستقلة لا يمكن لأى دولة أخرى امتلاكها سواء كان ذلك عن طريق الميراث أو الشراء..» وذلك لأن الدولة ليست متاعاً يباع أو يشتري إنما هي كالشخص الذي له وحده حق التصرف في نفسه.

المادة الثالثة..

«يجب إلغاء الجيوش إلغاءً تاماً على مر الزمان..» وذلك لأن هذه الجيوش تعتبر مصدر تهديد دائم للدول الأخرى، كما أن وجودها يستنفد أموالاً كثيرة من الدولة كدفع أجور الجنود أو لزيادة التسليح، وكان من الممكن استخدام هذه الأموال في المشروعات التي تساعد على نمو الدولة وتقدمها.

المادة الرابعة..

«يجب ألا تعقد قروض وطنية من أجل المنازعات الخارجية-للدولة..» حيث أن هذه القروض لا تستخدم في زيادة الإنتاج، بل تستخدم في الحرب والدمار.

المادة الخامسة..

«لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها» حيث أن لكل دولة حريتها في التصرف في شؤونها.

المادة السادسة..

لا يسمح لأي دولة في حرب مع أخرى أن ترتكب أي أعمال عدوانية كالقتل والتسميم أو التحريض على الخيانة، حيث أن هذا سيؤدي إلى إنعدام الثقة بين الدولتين في حالة السلم..».

هذه هى المواد الست التي اعتبرها كنط مواداً تمهيدية لتحقيق سلام دائم بين الدول، ولنا على هذه المواد ملاحظتان وهما:

١- تعتبر هذه المواد الست هي الشروط السلبية لإقامة السلام بين الدول، حيث أنها تضمن لفظ يجب أو يجوز في موادها مثل لا يجوز إجراء معاهدة سلام ما لم تكن النية صادقة أو مثل إلغاء التأهب للحرب دوماً، أو عدم جواز تملك دولة لدولة أخرى بأي طريقة من الطرق ميراثاً أو تبادلاً أو شراء أو هبة، وغيرها من المواد.

٢- هناك مواد يجب تنفيذها فوراً كالمادة الأولى والخامسة والسادسة، ومواد أخرى بها مرونة أي أن تنفيذها يتوقف على الظروف ويمكن تأجيلها مثل المادة الثانية والثالثة والرابعة.

ب- القسم الثاني:

المادة النهائية الأولى لتحقيق السلام الدائم..

«... يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً...» إن سبب حب كنط للدستور الجمهورى هو...

١- لأنه يقوم على مبدأ الحرية.

٢- لأنه يعتبر الجميع خاضعين لتشريع واحد مشترك.

٣- لأنه يقوم على المساواة بين المواطنين.

كما يرى كنط أن الدستور الجمهوري يساعد على تحقيق السلام الدائم، حيث أن إتخاذ قرار الحرب لا يتم إلا بموافقة الشعب وهذا مبدأ ضروري في الدستور الجمهوري، ربما لأن الشعب يحكم نفسه فهذا يجعله يمعن التفكير والنظر قبل الإقدام على الحرب وذلك لأنه يعرف الأضرار والدمار الذي سوف يلحق به، أما في غير النظام الجمهوري فإن الحرب تقوم لأتفه الأسباب.

يقول كنط إن الدستور الجمهوري ليس ضد النظام الملكي، ولكنه ضد النظام الاستبدادي، ثم يوضح لنا كنط الفرق بين الدستور الجمهوري والنظام الاستبدادي، حيث أن الأول يقوم بالفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، أما في النظام الاستبدادي فالملك ورجاله يقومون بتشريع

القوانين ويقومون بتنفيذها، كما أنهم يتولون أمور القضاء، ويعتبر هذا كله سلب لحرية المواطنين.

ويقول كنط بالتمثيل النيابى للمواطنين نظراً لكثرة الناس، وهذا النظام هو الخيط الرفيع الذي يربط بين الحكم الجمهوري والحكم الديمقراطي الذي يعتبره كنط حكماً فوضوياً...

ويقسم كنط الحكومات إلى:

١- حكم فرد مستبد وهو الحكم المونارکي.

١- حكم الأغلبية وهو الحكم الأرستقراطى.

٢- حكم الشعب كله وهو الحكم الديمقراطى.

ويرى كنط أنه لكي نقوم باقتلاع أسباب الحروب من جذورها يجب أن نقيم «اتحاد سلمي» يساعد على تحقيق السلام الدائم بين الدول الحرة، وهذا سوف يوفر الحماية لكل دولة من الاعتداء عليها.

المادة النهائية الثانية لتحقيق السلام الدائم:

«ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام اتحادي بين دول حرة..». ويقصد كنط بهذه المادة أنه لكي تضمن كل دولة سلامتها يجب أن تطلب من جيرانها من الدول أن يشتركوا في نظام شبيه بالدستور المدني الذي يعطي لكل دولة ضمان لحقوقها. وهذا النظام لا يعنى اندماج جميع الدول في دولة واحدة، بل يعني اتحاد بين الدول ولكل دولة إرادتها الحرة وكيانها الخاص. أي يعني إقامة نظام اتحادي بين الدول الحرة.

المادة النهائية الثالثة لتحقيق السلام الدائم

«حق النزيل الأجنبي من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه...». وتعني هذه المادة أنه يجب على كل دولة أن تعامل الأجنبي معاملة حسنة مادام مسالماً.

ولنا علي هذه المواد ملاحظتان هما

١- أن هذه المواد الثلاث عكس المواد الست الأولى وذلك لأنها مواداً إيجابية حيث أنها تضمن قيام دستور جمهوري، وكذلك تطالب بأن يكون للشعب قوانين تقوم على اتحاد بين دول حرة، كما تؤكد على معاملة الأجنبى معاملة حسنة.

٢- يفضل كنط الاتحاد عن الحلف حيث رأى أن الاتحاد يقوم بين جميع الدول لتحقيق سلام دائم، أما الحلف فإنه يقوم بين بعض الدول بهدف عسكري.

جـ- الملحق الأول:

وعنوانه «فى ضمان السلام الدائم» ويقول كنط الذي يعطينا هذا الضمان هو الطبيعة، حيث تهدف إلى الوفاق والوئام بين الناس، تنحصر تدبيرات الطبيعة فيما يأتى:

١- التسهيل على الناس، بهدف منحهم القدرة على العيش في جميع أنحاء الأرض.

٢- تساعد الناس على الانتشار عن طريق الحرب في بقاع الأرض ليعمروها.

٣- أنها تضطرهم بواسطة الحرب أيضاً إلي عقد صلات شرعية أو غير شرعية.

د - الملحق الثانى:

أضاف كنط فى الطبعة الثانية من كتابه «مشروع السلام الدائم» ملحقاً ثانياً أعطاه عنوان «مادة سرية للسلام الدائم». ولما كانت المعاهدات في هذا العصر تشتمل على مادة سرية فلقد زود المؤلف كتابه بمادة سرية كذلك، وهذه المادة السرية تكشف لنا عن السخرية التى يتناول بها الفيلسوف المشكلة كلها، نجده يتنبأ بأن المبادئ التي يضعها الفلاسفة عن شروط السلام الدائم العام سوف تنظر فيها الدول المتأهبة للحرب، ولكن من حيث أن تصرفاً كهذا ربما بدا مهيناً لكرامتها وهيبتها، فستكون تلك المادة سرية.

تعقيب

عندما نظر كنط إلى الفلسفة منذ نشأتها خاصة في مجال نظرية المعرفة وجد أن الفلاسفة العقليين الاعتقاديين أمثال ديكارت وسبينوزا وليبنتز قد ردوا المعرفة إلى ما في العقل من أفكار مما جعل المعرفة لديهم معرفة يقينية ولكنها جوفاء بسبب تفريغها من محتواها التجريبى. كذلك وجد الفلاسفة التجريبيين أمثال جون لوك وجورج بركلي وديفيد هيوم قد ردوا المعرفة إلى التجربة وحدها دون ضرورة حقيقية للعقل فقضوا على الضرورة السببية بين الحوادث الطبيعية، كما جعلوا قضايا العلم غير يقينية فهدموا العلم وأفسحوا الطريق للشك لكي يسود الموقف.

من هنا جاء تركيز كنط على فحص ملكات المعرفة فحصاً نقدياً، حتى يتمكن من تقديم معرفة يقينية. ولقد دارت الفلسفة النقدية الكنطية حول ثلاثة محاور رئيسة يمكن إجمالها في هذه التساؤلات:

١-ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ (مشكلة المعرفة).

٢- ما الذي ينبغي أن أفعل؟ (مشكلة الأخلاق).

٣- ما الذي يمكنني أن آمله؟ (مشكلة الدين).

ثم أضاف كنط بعد ذلك مشكلة الجمال والأحكام الجمالية وخص بها العقل والوجدان والحكم الجمالي.

فأما مشكلة المعرفة فقد وقف منها كنط موقفاً توفيقياً سبقه إليه الحسن بن الهيثم في شرقنا العربي المسلم. وأما مشكلة الأخلاق فقد كان صارماً فيها إلى أبعد الحدود.. وجعل الإنسان في مكانة لا يستطيع أن يرقى منها إلى مرحلة الأخلاق «الإنسانية»، وذهب فيها كنط إلى أن الموقف الأخلاقي يجب أن يكون خالياً من أي غاية.. حتى الخوف من العقاب أو من الله تعالى جعله كنط من نواقض الموقف الأخلاقى للإنسان.. مع أن رأس الحكمة هي مخافة الله تعالى.. ولو لم يشعر الإنسان بالخوف من الله تعالى أو من تطبيق مواد القانون عليه بالعدل لبغى في الأرض بلا ضابط ولا رابط. وأقام الدين على أسس أخلاقية بحتة، واستطاع أن يهرب من تقديم أدلة عقلية على وجود الله.. بل هاجم الأدلة التي وجدها أمامه على الساحة الفلسفية.. صحيح إن الله تعالى ليس في حاجة إلى تقديم أدلة على وجوده.. وعلى الرغم من ذلك فكل شئ يشير بل يصرخ في وجه الإنسان البائس بوجود الله تعالى وبعظمته ورحمته وجبروته أيضاً.. فهذا الموقف له وجهان.. وجه ينزه الله تعالى عن تقديم أدلة إنسانية من الإنسان الذي وصفه الله تعالى نفسه بالجهل والضلال والضعف وغيرها من الصفات.. ووجه يعرب عن تهربه من تقديم أدلة جديدة أو أن يأخذ موقف أحد الأدلة دون الآخر.

وهناك مواقف سلبية لكنط نذكر منها ما يأتي:

١- ثبت خطأ آراء كنط التي بناها على أساس نظرية نيوتن وطبيعياته، وأثبت العلم إمكان وجود زمان مكانى أو زمكاني...، وأصبح لهما بعدا رابعاً وهذه

الأبعاد الأربعة هي: الطول والعرض والعمق والزمان.. وقد طور نظرية نيوتن وكنط معاً الفيلسوف الانجليزي صمويل الكسندر.

٢- أعترض هنري برجسون على قول كنط بوجود زمان متجانس ولم ينتبه إلى أن الزمان هو الديمومة «اللحظات المتداخلة»، وهاجمه مارتن هيدجر وقال إن الزمان لدى كنط زمان «لا وجودي» فقد أهمله كنط.

٣- كما هاجم برجسون أيضاً نظرية كنط في المكان حيث سلبه كنط مضمونه وأصبح صورة جوفاء، ولابد أن يكون المكان هو الوسط المادي الواقعي، وهذا ما ذهبت إليه نظرية ألبرت أينشتين في النسبية، فأصبح المكان والشيء الذي شغله واحداً.

أفترض كنط وجود عالمين.. عالم الظواهر.. وعالم الأشياء في ذاتها وأطلق عليه اسم النومينا.. فأما عالم الظواهر فهو مجال معرفتنا.. وأما عالم الأشياء فى ذاتها فلا نعلم عنه شئ.. وأنا شخصياً أرى أن كنط أطلع على مؤلفات المسلمين خلال فترة اعتكافه أو بياته الشتوى من عام ١٧٧٠ حتى عام ١٧٨١ وهو العام الذي شهد مولد كنط كفيلسوف نقدي.. صاحب اتجاه.. جديد إلى حد ما.. وجرئ في ذلك الوقت.. أقول أنه أطلع على مؤلفات ا لمسلمين وعنهم أخذ أفتراضه عن وجود عالمين.. ظواهر وأشياء في ذاتها.. وقد ترجمت كتب المسلمين إلى اللغة اللاتينية التي أتقنها كنط قراءة وكتابة.. فلما وقع على الترجمة لعالمي الغيب والشهادة وجدها على النحو الذي طلع به علينا فأطلق على عالم الشهادة عالم الظواهر.. وعلى عالم الغيب عالم الأشياء فى ذاتها.. الأول هو ملعبنا الذي نستطيع أن نصول ونجول فيه فنعرف الأشياء الموجودة فيه عن طريق العلوم المختلفة والآخر هو من اختصاص الله تعالى فلا سبيل إلى معرفته لأننا مخلوقات قاصرة.. ناقصة.. جاهلة.. ولا سبيل أمامنا إلا الإيمان به إيماناً قلبياً.

وهذا الافتراض الذي أعرضه الآن ليس افتراضاً بقدر ما هو يقين يفتقد إلى الأدلة.. فهل من سبيل لمعرفة مثل هذه الأدلة كما توصلنا إلى أدلة سابقة على اطلاع ديكارت على مؤلفات الغزالي خاصة «المنقذ من الضلال» فنعرضها للعالم، ونقول له بأعلى صوتنا.. نعم هذه بضاعتنا ردت إلينا..كما قال رفاعة

رافع الطهطاوي ومن بعده الدكتور زكي نجيب محمود ونحن أصحاب الفضل الحقيقيين على البشرية.. على أوروبا وأمريكا وغيرهما بفضل من الله تعالى ونعمه.. هذه مهمة باحثينا أن يقوموا بالبحث والتنقيب عن آثارنا العلمية التى سرقها الغرب ونسبها إلى نفسه دون أن يشير إلى أصحاب الحق الحقيقيين ولم يكن مفكرو الغرب وخاصة فلاسفته من الشجاعة بمكان حتى يردوا الفضل إلى أصحابه.. بل نسبوه إلى أنفسهم وذهبوا ينعتوننا بالجهل والتخلف وهم سببه الحقيقى.. فنحن مقصرون في حق أنفسنا.. وفي حق أجدادنا الذين سبقونا بالإيمان والعلم.. وفي حق أحفادنا الذين لم نورث لهم غير الحسرة والهزائم والرضا بأن نكون عبيداً لا أسياداً تابعين لا متبوعين.. أذيالا وذيولا لا هامات مرفوعة.. واللعنة على من كان السبب.

وللنظر في قواعد الأخلاق التي عرضها كنط مثل: «اعمل بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة»، ألا تذكرنا هذه القاعدة بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، وهي تنطبق أيضاً على بقية القواعد التي وضعها كنط مع نفس الحديث وحديث آخر مؤداه «والله لا يؤمن.. والله لا يؤمن.. والله لا يؤمن.. قالوا من يا رسول الله؟ قال: من لم يأمن جاره بوائقه». وغيرها كثير من الأحاديث الشريفة وأقوال الفلاسفة والمفكرين المسلمين فى كتاباتهم عن الأخلاق.

مصطلحات كنط الفلسفية

Analogy	نظيرة
Anticipations of Perception	استباقات الإدراك الحسي
Antinomy	نقيضة
Apperception	الفكر الواعي
Apriori	قبلي
Apriori Concept	تصور قبلي
Axioms of intuition	بدهيات الحدس
Category	مقولة
Pure Category	مقولة خالصة
Schematised Category	مقولة مملوءة
Category empirical employment of	الاستخدام التجريبى للمقولات
Transcendental employment of	الاستخدام الترنسندنتالى للمقولات
Coexistence, or Simultaneity	معيه – مصاحبة
Consciousness	شعور – وعي
Construction	تأليف (في الهندسة)
Deduction of Categories	تبرير المقولات
Entities	كيانات موجودات
Entities Sensible	الأشياء المحسوسة
Entities intelligible	الأشياء المعقولة
Experience	خبرة
Feeling	وجدان (شعور)
Ground and Consequent	الأساس وما يترتب عليه

Immanent	متغلغل في الخبرة (مقولات)
Imperatives	أوامر خلقية
Intuition	حدس
Intuition apriori	حدس قبلي
Intuition Intellectual	حدس ذهني
Intuition Sensible	حدس حسي أو تجريبي
Manifold	الحدوس الحسية المنفصلة المتباعدة
Modes of time	أنحاء (وجوه) الزمن
Paralogisms	الأغاليط النفسية
Permanence	الثبات والديمومة
Postulates of empirical thought	مصادرات الفكر التجريبى
Proposition	قضية
Proposition analytic	قضية تحليلية
Proposition synthetic	قضية تركيبية
Proposition synthetic apriori	قضية تركيبية قبلية
Proposition trifling	قضية تكرارية (لوك)
Pure reason	العقل الخالص
Refutation of idealism	رفض المثالية
Representation	تمثل - فكرة
Schemata	الرسوم الخيالية
Self	النفس
Self real	النفس في ذاتها
Self Phenomenal	النفس التجريبية (الظاهرية)

Self Consciousness	الوعي بالذات
Self Knowledge	معرفة الذات
Sense	حس
Sense inner	حسن داخلي
Sense outer	حس خارجي
Sensibility	القدرة الحسية
Spontaneity	تلقائية – فاعلية
Synthesis	تأليف (في المعرفة)
Synthesis of apprehension in intuition	تأليف الضم في الحدس
Synthesis of recognition in a concept	تأليف الإدراج تحت تصور ما
Synthesis of recognition in imagination	تأليف الاستدعاء في الخيال
Thesis	موضوع (في النقائض)
Anti-thesis	نقيض (في النقائض)
Transcendent	متعالي علي الخبرة (مقولات)
Transcendental Ego	الأنا الترنسندنتالية
Transcendent synthesis of imagination	التأليف الترنسندنتالي للخيال
Transcendental Idealism	المثالية الترنسندنتالية
Understanding	العقل الفعال

الفصل الثاني
فردريك هيجل
Friedrick Hegel
(١٧٧٠ - ١٨٣١)

المقدمة

هيجل فيلسوف ألماني صاحب اتجاه مثالي، كان لفلسفته صدى عظيماً وواضحاً في الفلسفات والأيديولوجيات التي جاءت بعده، ويعتبر أكبر فيلسوف ألماني منذ عصر كنط حيث وصلت به الروح الألمانية إلي ذروتها.

وقد وجد هيجل في عصر التنوير Enlightenment أزهي عصور الفكر ككل، وقد نهض خلاله العقل بالغاً الذرا في التوجيه والوعي مرتكزاً علي نتاج القرن السابع عشر في شتي مناحي المعرفة، لقد اعتقدت هذه الفلسفة في العقل ومدي أهميته وأثره النافذ في تطور حياة الأمم سواء الفكرية أم الاقتصادية أم السياسية أم الحضارية، ولذا كان لها تأثيرها الأيديولوجي في الفكر ونزوعه نحو القيام بثورات ضد البرجوازية والتزمت الديني في أوروبا والاقطاع المستغل، وقد تزعم هذه الحركات فلاسفة ومفكرون تشبعوا بروح الحرية وعشقها التي يمليها العقل، فظهرت فلسفة جديدة تنبيء ببزوغ عصر جديد ومن ممثلي هذه الفلسفة فولتير وروسو ومونتسكيو في فرنسا، ولسنج وجوته في ألمانيا(١).

أولاً: حياة هيجل ومؤلفاته ونسقه الفلسفي

١- حياة هيجل

ولد جورج ڤلهلم فردريك هيجل Georg Wilhelm Friedrick Hegel بمدينة شتوتجارت Stuttgart في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ لأسرة متوسطة الحال، وبعد تخرجه من جامعة توبنجن Tubingen عمل مدرساً خاصاً بين عامي ١٧٩٤-١٨٠١، وكان ذلك في مدينة «برن» عاصمة الاتحاد السويسري لأبناء الطبقة العليا، وخلال هذه السنوات مارس هيجل حياته متحرراً من أغلال المعهد

---

(١) د. محمد توفيق الضوي، الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، دار الوادي للطباعة ، دمنهور، ١٩٩٩، ص ٨٧.

الديني في توبنجن، فتخلص من نظامه القاسي العنيف، وانكب يقرأ مونتسكيو وجيبون وكنط الذي شكل أول نقطة تحول مهمة في تفكير هيجل الفلسفي، وبخاصة ما كتبه كنط في الأخلاق، ووقع هيجل أسيراً لكتابات الفلاسفة العقليين في القرن الثامن عشر وفي عام ١٨٠١ اشتغل بالتدريس في جامعة يينا Jena، وفيها قام بإلقاء محاضرات في المنطق، والميتافيزيقا، وتاريخ الفلسفة، والرياضيات البحتة، وأثناء وجوده في جامعة يينا تعرف علي شيلنج، وعملا معاً في أصدار «مجلة الفلسفة النقدية»، ولكن هذا التعامل والتعاون لم يستمرا مدة طويلة نظراً لاختلافهما في وجهات النظر.

وبينما كان هيجل يواصل حياة البحث الهادئ في القرية الجامعية الصغيرة «يينا» إذ غزاها نابليون بخيله ورجله، وحطم جيش بروسيا في معركة حاسمة، ففر هيجل إلي بافاريا حيث قبل هناك وظيفة ناظر بأكاديمية نورمبرج فيما بين عامي ١٨٠٦-١٨١٦، وواصل حياة الفكر الهادئة، وتأملاته الفلسفية حتي هزم نابليون وعادت أعلام الحرية ترفرف علي البلاد[١]. ونفي نابليون إلي جزيرة إلبا حيث مات بها.

وفي عام ١٨١٨ شغل هيجل كرسي الفلسفة في برلين، الذي خلى بعد وفاة الفيلسوف الألماني فيشته (أو فخته) وقد ألقي هيجل هناك عدة محاضرات في التاريخ والفنون الجميلة والدين، وقضي بها حوالي ١٣ سنة أي ما بين ١٨١٨-١٨٣١. وخلال هذه الفترة وصل هيجل إلي قمة مجده العلمي وأصبح زعيم الفكر الفلسفي في ألمانيا بغير منازع.

وتوفي هيجل في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٣١ علي إثر إصابته بمرض الكوليرا عن عمر يناهز ٦١ سنة.

وتتميز شخصية هيجل عن غيره من الفلاسفة المعاصرين له من أمثال فيشته وشيلنج بأنه أكثر موضوعية وأعمق فكراً وأكثرهم فهماً للعالم الذي أخضعه لتغيراته المنطقية، فضلاً عن إدراكه العميق لأوجه الحياة الشعورية ووصف الاتجاهات الداخلية للنفس وصفاً علمياً دقيقاً.

---

(١) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلي سارتر، الجزء الثاني، ص ٢٤.

ويعد هيجل من أكثر الفلاسفة ثقة بنفسه إذ كان علي يقين بأنه يستطيع أن يعطي لنا تفسيراً عقلياً للكون، كما إنه يري أن الألوهية والبحث في وجود الله وذاته وصفاته لا يعتبر سراً من الأسرار التي لا يستطيع العقل الكشف عنها، بل يمكن أن يتناولها بأسلوبه المنطقي المقنع.

لذلك قيل إن هيجل يعتبر من أعظم الفلاسفة الذين كان لهم تأثير عميق في الفكر الفلسفي الألماني علي وجه الخصوص والفكر الإنساني علي وجه العموم.. من هنا جاء عرض تاريخ الفكر الفلسفي بعد موته باعتباره يمثل سلسلة من الثورات ضده وضد أتباعه ولكن بعد قرن من وفاته لم يتبق من أتباعه غير القليلين، بينما استوعب أعداؤه فكره كاملاً حتي يستطيعوا فهم فلسفة كيركجارد Kierkegaard وماركس Marx والماركسية Marxism، والوجودية Existentialism والبرجماتية Pragmatism، والفلسفة التحليلية Analytic Philosophy، فإن فهم الفلسفة الهيجلية يساعد علي فهم كل هذه الفلسفات باعتبارها تمثل بعداً تاريخياً.

٢- مؤلفات هيجل

عند الاطلاع علي مؤلفات هيجل فلاحظ إنه أقام فلسفته علي قاعدة إنسيكلوبيدية فقد درس بعمق الآداب اليونانية واللاتينية، وكانت له دراية واسعة بالرياضيات والعلوم الطبيعية والمناهج العلمية، وكانت له قدرة عجيبة علي جمع المعارف علي اختلاف اتجاهاتها، وتصنيفها وتسجيلها في مذكرات خاصة به وقد أفادته هذه العادة فائدة عظيمة في محاضراته الجامعية، وكانت عاملاً مهماً من عوامل حفظ تراثه الذي نشر بعد وفاته[١].

وقبل سرد مؤلفات هيجل يجدر بي الإشارة إلي أنه وهو في سن السادسة عشرة، قام بترجمة كاملة عن اليونانية لكتاب «لونجينوس» Longinus «في الجلال» وهي نفس السنة التي درس فيها «الإلياذة»، وقرأ شيشرون، وطالع يوربيدس. وفي السنة التي تلتها مباشرة ١٧٨٦ شرع في ترجمة «متن الأخلاق» لابكتيتوس؛ أما في عام ١٧٨٨ وقبل إلتحاقه بمعهد توبنجن، درس الأخلاق لأرسطو، وقرأ «أوديب في كولونا» لسوفوكليس، ومن بعدها أعجب إعجاباً شديداً

(١) د. محمد فتحي الشنيطي، ظاهريات الفكر (الروح) لهيجل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٢.

بالشاعر اليوناني القديم، فواصل قراءة جميع مسرحياته، وترجم بعضها إلي اللغة الألمانية، ومن بين ما ترجمه وتأثر به مسرحية «أنتيجونا» التي تمثل في رأيه جمال الروح الإغريقي تمثيلاً كاملاً، والتي ظل متحمساً لها طوال حياته لما تنطوي عليه من قمة في الجمال وعمق في الأخلاق(١).

وقبل أن يلتحق هيجل بالمعهد الديني، أنجز «حواراً بين أوكتاف وأنطوان وليبيدوس» وحواراً آخر عن «الديانة لدي الإغريق والرومان» وفي سنة ١٧٨٨ كتب بحثاً عن «بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدامي والمحدثين» وهي البحوث الثلاثة التي نشرها هوفميستر عام ١٩٣٦ بعنوان «وثائق خاصة بتطور هيجل»(٢).

وفي ١٦ سبتمبر سنة ١٨١١ اقترن هيجل بماريا فون توتشر Maria Von Tucher ابنة أحد النبلاء المعاصرين، وكانت تبلغ من العمر عشرين سنة فقط، في حين أنه كان يبلغ الواحد والأربعين من عمره، وأنجب منها ولدين: كارل الذي أصبح فيما بعد أستاذاً للتاريخ، وعمانوئيل (إيمانويل) الذي انخرط في سلك رجال اللاهوت البروتستانتي(٣).

ثم جاءت مؤلفات هيجل فى الفلسفة والمنطق والدين كما تأتى:

١- علم ظاهريات الروح (العقل) (فينومينولوجيا الروح) ١٨٠٧.

Phenomenology of Mind (translated by J.B. Baillie)

٢- علم المنطق أو المنطق الكبير ١٨١٢-١٨١٣.

The science of logic - The larger logic (translated by Johnson and Struthers).

٣- فلسفة القانون ١٨٣٢.

Philosophy of law. (translated by André Kaan Gallimard 1940.

---

(١) جلال العشري، هذا الفيلسوف.. حياته هي كتاباته، في: الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧١، ص١٦.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣) د. زكريا إبراهيم، هيجل، ص ٨٥.

٤- محاضرات في فلسفة الدين ١٨٣٢.

Lectures on philosophy of Religion.

ه- علم الجمال ١٨٣٥-١٨٣٦.

Introduction of the philosophy of Fine Art (translated by Bernard Bosanquet).

٦- محاضرات في فلسفة التاريخ ١٨٣٧.

Lectures on philosophy of History (translated by J. Sibrce).

٧- فلسفة الحق. Philosophy of right (translated by S.W. Dyde).

٨- فلسفة التاريخ ١٨٣٣-١٨٣٦. Philosophy of History

٩- دائرة معارف العلوم الفلسفية ١٨١٧.

The Encyclopaedia (composed of the "shorter logic" Philosophy of Nature and Philosophy of Mind).

١٠- كتابات دينية مبكرة.

Early Theological Writings (translated by T.M. Knox and Richard Kroner, 1948.

١١- البراهين علي وجود الله. Les preuves de L'Existence de Dieu

وبعد وفاة هيجل اهتم تلاميذه بنشر مؤلفاته حيث نشرت أول مجموعة لأعمال هيجل في ١٨ مجلداً فيما بين عامي ١٨٣٢-١٨٤٥، شملت محاضراته في علم الجمال، وفلسفة التاريخ، وتاريخ الفلسفة، وفلسفة الدين ثم أضيفت إليها علم ١٨٨٧ الرسائل التي جمعها كارل هيجل وكانت أدق الطبعات وأوثقها هي التي نهض بها «ج. لاسون» و «ج. هوفميستر» في ستة وعشرين مجلداً.

وقد ترجمت معظم مؤلفات هيجل إلي اللغات الأوروبية وبخاصة الانجليزية والفرنسية والعربية.

ويمكن تقسيم فلسفة هيجل علي ضوء كتاباته إلي ثلاثة أقسام هي:

الأولي: الكتابات السابقة علي كتابات «فينومينولوجيا الروح» وهي فترة باهتة إلي حد كبير.

الثانية: الفترة التي تبدأ بكتاب الفينومينولوجيا.

الثالثة: الفترة اللاحقة علي هذا الكتاب وبدأت بكتاب المنطق.

ولم يكن هيجل في القسم الأول الفيلسوف المحترف الذي نعرفه الآن وعرفه العالم في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، فقد كتب مؤلفات القسم الأول وهو مازال يخطو في العشرينات من عمره، وقد نشرت عام ١٩٠٧ بعنوان: كتابات هيجل اللاهوتيه المبكرة Hegel's Early Theological Writings، ونلحظ علي هذه الكتابات اهتمام هيجل بالدين النصراني الإيجابي وكان أسلوبه فيها ممتازاً وواضحاً ومصوراً للموقف بوضوح، وكان نقده للكنائس النصرانية ولكل من الكاثوليكية والبروتستانتية وحتي نقده للسيد المسيح نقداً عنيفاً. كذلك عارض كل الأفكار الدوجماطيقية (الاعتقادية) فقد كان يري أن النصرانية لا يمكنها إرضاء العقل والكرامة الإنسانيين، لذلك استعاض عنه بالدين العقلي Rational religion من أجل إيجاد شخصية إنسانية متوازنة ومستوي أخلاقي راق، وهذا لم يتحقق، لأننا إذا أردنا تحقيق هذه الأماني فعلينا الالتصاق بدين الله تعالي الحق لا الإستعاضة عنه بأفكار إنسانية ناقصة.

وبحلول عام ١٨٠٠ بدأت المرحلة الثانية في حياة هيجل الفكرية والتي توجها بإصدار كتابه «فينومينولوجيا الروح» وبدا فيها واضحاً أن هيجل يستخدم لفظ «الضرورة» Necessity كمرادف لكلمة الطبيعي Natural، وعبر في مقدمة كتابه هذا عن رغبته في الارتفاع بالفلسفة إلي مصاف العلم. ولكن اتضح فيها أن هيجل مازال يعيش مرحلة تأثره بالدين. وأنه مازال يريد استبداله بنسق فكري آخر، إلا أن نقده اتخذ لهجة أخف حدة، وبدأ اهتمامه يتجه نحو تاريخ الفلسفة الذي لقي قبولاً عالمياً، لذلك لم يذكر هيجل في كتاباته المختلفة أنه ينافس الفلاسفة السابقين عليه فيذكر أنهم أخطأوا في أشياء وهو علي صواب، ولكنه نازلهم في مكان المعركة الحقيقي وهو تاريخ الفلسفة الذي يجب علينا فهمه في ضوء فكرة التطور بمعناها العام وليس بمعناها لدي دارون، فقد صدر كتاب دارون عام ١٨٥٩ أي بعد وفاة هيجل بثمانية وعشرين عاماً[1].

(1) Kaufmann, Walter, Hegel, in: The Concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers, pp. 125-128.

٣- معنى الجدل عند هيجل

وصلت المثالية الألمانية إلي ذروتها في فلسفة هيجل، حيث فاقت عبقرية هيجل الفذة كنط وفيشته عمقاً وعرضاً. وتعتبر فلسفة هيجل فلسفة إنسانية من الدرجة الأولي.

لقد أطلق البعض علي فلسفة هيجل اسم المثالية المطلقة، حيث أن هيجل قد أعطانا نسقاً مثالياً أكثر معقولية وفهما للعالم وللوجود، وعلي الرغم من ذلك فإن فلسفة هيجل تتسم بالغموض والصعوبة الكاملتين والسبب في ذلك هو أن كتاباته مركزة ومدققة، ومثقلة بالمعاني، ونادراً ما يقول ما يعنيه أو يعني ما يبدو أن يقوله. وفي النهاية يمكن أن نقول إن الهيجلية هي فلسفة من أصعب الفلسفات وأكثرها تعقيداً وتجريداً.

ولكي نفهم النسق الهيجلي يجب علينا أن نلم ببعض الأفكار الفلسفية التي تأثر بها هيجل من الفلاسفة السابقين عليه، ومنها:

فكرة أن العقل هو الذي يبني العالم، أن العقول الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل العالمي.. وهي فكرة كنطية.. وفكرة سبينوزا التي يقول فيها.. إن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدي (الله) وأن العالم خاضع لنسق عقلي وروحي.

أما الأفلوطونيين فقد أخذ منهم فكرتان علي جانب كبير من الأهمية وهما:

١- أن عالم المثل والأفكار المطلقة والأفكار والقيم والكمالات هو العالم الحقيقي، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المتعالي للروح.

٢- أن العالم المادي يرجع إلي التحديد الذاتي للروح.

بالإضافة إلي ذلك فقد أخذ من أرسطو.. تعاقب المستويات المتطورة التي تري أن كل فكرة تكون أكثر كمالاً من سابقيها.

يعتبر هيجل أول من بدأ يؤلف في فلسفته بين الواقعي الجزئي والمعقول المثالي، حيث أنه يصعد من التاريخ إلي الفلسفة، ويهبط من الفلسفة ويفسرها بوقائع التاريخ، ومن هنا جاز له أن يقول إن الواقعي هو المعقول وكل معقول واقعي، كما أنه اتخذ لفلسفته منهجاً جدلياً حيث لا يتناول الوجود في ثباته إنما

في حركته. كما استخدم هيجل المنهج التاريخي في دراسة النظم الفكرية، ومن هنا حل المنهج التاريخي عنده، محل المنهج التحليلي.

ولقد قامت فلسفة هيجل لتمثل محاولة لحل المشكلات الناتجة عن فلسفة التنوير التي سادت القرن الثامن عشر وعلي رأس هذه المشكلات التي ظلت محور الفلسفة الحديثة هي ذلك التعارض بين نظام الطبيعة الذي هو موضوع العلوم التجريبية وبين التصورات الإنسانية التي يتضمنها التراث الأخلاقي والديني في الحضارة النصرانية وزاد اتساع هذا التعارض علي يد ثلاثة من الفلاسفة في القرن ١٨، وهم.. هيوم الذي أبرز ما في العقل من غموض وقضي علي وجود القانون في الطبيعة وجاء روسو الذي نادي بالدين والأخلاق بعيداً عن العقل وردهما إلي العاطفة والشعور؛ أما كنط فقد أقام تفرقة بين العالم الطبيعي وعالم الأخلاق، وأقام حداً فاصلاً بين العقل النظري والعقل العملي. وكان المنطق السائد في هذه الفلسفات كلها هو المنطق التحليلي الذي بدوره يقضي علي الارتباطات الجوهرية بين الكائنات، ولذلك جاءت فلسفة هيجل التي تتميز بالقدرة علي التأليف وعلي كشف الارتباطات، مما أدي ذلك إلي أنه قدم الأداة التي تقوم بفهم مشكلات المجتمع والأخلاق والدين وحلها في زعمه.

لقد وجد هيجل في الجدل قوانين الحركة الطبيعية وحركة الفكر الإنساني علي السواء، حيث أنه بسط في فلسفته الجدلية بين التحليل الذهني والتأليف العقلي. ومن هنا أشاد هيجل بالعقل صاحب القدرة علي التأليف والتعمق لفهم القوي التي تسيطر علي التقدم والنمو وفهم الضرورة التي تسيطر علي التقدم.

يقسم النسق الهيجلي إلي ثلاثة أقسام هي:

أولاً: المنطق: وهي الفكرة في ذاتها ويشمل: الوجود، والماهية، والفكرة الشاملة.

ثانياً: الطبيعة: وتمثل الفكرة من أجل ذاتها وتشمل: الميكانيكا، والطبيعة، والعضويات.

ثالثاً: فلسفة الروح: وتنقسم بدورها إلي ثلاثة أقسام هي:

١ – الروح الذاتي... ويتناول دراسة الأنثروبولوجيا وعلم النفس.

٢- الروح الموضوعي... ويتناول القانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق.

٣- الروح المطلق... ويتناول الفلسفة والفن والدين.

وفلسفة الروح... هي علم الأفكار بعد رجوعها إلي ذاتها خارجة من الأشياء التي تجافيها. وبه تشرح تجسد الروح في الزمان.

هذا النسق الفلسفي يتحرك من خلال منهج محدد هو المنهج الديالكتيكي أو المنهج الجدلي. والجدل من المفاهيم الأساسية في التراث الفلسفي، وقد خضع منذ حكماء الصين وفلاسفة اليونان وحتي عصرنا الحاضر للتحول والتطور شأنه شأن غيره من مفاهيم هذا التراث.

ويمكن القول بإختصار إن الجدل مرّ بثلاث مراحل أساسية: فبعد أن كان أسلوباً للحوار والمناقشة، ثم جدلاً للفكر الذي يتخطي حدود ما يمكن معرفته إلي ما لا سبيل لمعرفته عن طريق الفهم ومقولاته، وبذلك يوقع الإنسان في النقائض والمتناقضات، أي في شبكة الجدل نفسه كما هو عند كنط، ثم أصبح الجدل عند هيجل هو جدل الوجود ومبدأه وقانون حركته، وأصبح التفلسف عنده مرادفاً للتفكير الجدلي نفسه الذي يعده التفكير الوحيد الممكن والصحيح.

ولكن فلسفة هيجل في التأمل المطلق والمصالحة بين الفكر والواقع تمثل اكتمال الميتافيزيقا الغربية نفسها كما تصورها الإغريق، وبخاصة أفلاطون، ونحن لا نعيش اليوم في عصر الميتافيزيقا، أي في عصر التطور النهائي التام لبناء عالم راسخ، إذ لم يعد لمثل هذا العالم الراسخ أو لهذا البناء أو النسق وجود، ولهذا تحتم الضرورة التاريخية ألا ننظر لجدل نفسه وكأنه مبدأ أو تحديد ما هو ثابت في ذاته، سواء كانت هذه النظرة مثالية أو مادية، بل أن نجعله جدلاً مفتوحاً حياً، تثبت صحته عن طريق استخدامه وحسب(١).

إذاً ما الجدل؟ وما مجالات تطبيقه؟

تدل كلمة الجدل في أصلها اليوناني علي معنيين رئيسيين هما الكلام أو الخطابة والحجة وللجدل معاني اصطلاحية نوجزها فيما يأتي:

---

(١) د. عبد الغفار مكاوي، لِمَ الفلسفة؟ ص ١١٠.

أ - إنه أنسب منهج لدحض حجج الخصم بواسطة فحص النتائج المنطقية وهذا المعني نجده عند زينون الإيلي.

ب- استدلال سوفسطائي.

جـ- هو منهج الحوار بمرحلتيه «التهكم والتوليد» بحثاً عن المعاني الأخلاقية ونجده عند سقراط.

د - والجدل عند أفلاطون يأتي بمعنيين:

١- أنه منهج للتقسيم أو لإعادة تحليل الجنس منطقياً إلي أنواعه.

٢- أنه منهج لفحص الأفكار المجردة العامة المتعالية بواسطة بعض عمليات الاستدلال ونصل إلي هذه الأفكار مبتدئين من الجزئيات أو الفروض.

هـ- وقد قال أرسطو إنه أنسب استدلال منطقي أو مناقشة تستخدم مقدمات محتملة أو مقبولة فقط.

و - سمي الرواقيون المنطق الصوري بالجدل.

ز - وقد عرّف كنط الجدل بأنه نقد منطق الخداع بإظهار التناقضات التي يقع فيها العقل حين يتجاوز الخبرة في معالجته للموضوعات المتعالية.

حـ وأخيراً يعني الجدل عند هيجل التطور المنطقي للفكر أو للحقيقة من خلال الانتقال من الفكرة ونقيضها إلي المركب من هذه المقابلات[1].

فالمنطق إذا بحث في طبيعة العقل أو دراسة الفكر الخالص فهو لا يعني بالأشكال والصور وحدها وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها ومضمونها هو الفكر فهو دراسة للفكر من أجل الفكر وحده.

يقول هيجل: «إذا نظرنا إلي المنطق علي أنه نسق الفكر الخالص فسنجد أن العلوم الفلسفية الأخري كفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح هي تطبيقات لمنطق لأن المنطق هو الروح التي تشيع الحياة في هذه العلوم وستكون المشكلة التي ندرسها في هذه الحالة هي: التعرف علي الصور المنطقية كما تشكل في الطبيعة والروح وهي أشكال ليست إلا نمطاً جزئياً من التعبير عن صور الفكر الخالص وهكذا نجد

(١) د. محمد فتحي عبد الله، المصطلحات المنطقية للألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية، الجزء الأول، مركز الدلتا للطباعة، الإسكندرية، ١٩٩٤، ص ص ٧٩-٨٠.

أن المنطق في هذه الفلسفات هو حجر الأساس لأنه المنهج الذي يناسب الفلسفة بصفة عامة ولذا قيل بحق:

«إن المنطق هو إنجيل الهيجلية

لكن إذا كان هيجل يطبق المنهج الجدلي علي جوانب فلسفته كلها فيجب ألا يغيب عن ذهننا أن الموطن الأصلي للديالكتيك هو المنطق الذي هو دراسة الحياة الباطنية للعقل.

إن المنهج الجدلي عند هيجل هو حوار العقل مع نفسه أو هو مناقشة الروح لنفسها كما يقول ميور؛ ولذا فالمنهج الجدلي عند هيجل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقل أو الروح بحيث يمكن أن يقال إننا لن نستطيع أن نفهم ما يعنيه هيجل بهذا المنهج دون أن نفهم ما يعنيه بهذه الفكرة[1].

والمنطق عند هيجل هو «علم الفكرة المحضة» وهي محضة لأنها «تكون في وسط مجرد من التفكير» أما بغيته ومنتاه فهي الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هي: «الفكرة التي يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية». وأما موضوع المنطق فهو الحقيقة التي تنبثق أساساً من التفكير ثم يقر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير.

ويتكون الجدل الهيجلي من «الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما Synthesis».

إن منطق هيجل ينقسم إلي ثلاثة أقسام:

الأول: الوجود. الثاني: الماهية. الثالث: الفكرة الشاملة.

أما الوجود فهو دائماً في حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر يقول هيجل «إن حقيقة الوجود واللاوجود هي في وحدة الاثنين وهذه الوحدة تسمي بالصيرورة» Becoming.

وينقسم مذهب الوجود إلي ثلاثة أقسام أيضاً هي:

الكيف والكم والقياس والقياس يعني أن الموجودات لها كيف معين يناسب كم معين.

---

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل: دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦، الفصل الأول.

والماهية عند هيجل أقوي وأعمق يقول هيجل: «الماهية أعلي من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في ذاته» ويضيف إنه «لا يوجد شيئان يشبهان بعضهما البعض تمام المشابهة، ولكن طبقاً للجدل الهيجلي لا يقف الفكر عند هذا بل يجمعهما في وحدة تعطيهما حقيقتهما يسميها هيجل بالأساس Ground والأساس «هو وحدة الذاتية والاختلاف».

أما مذهب الفكرة الشاملة فهو الإيجاب الذي دخله السلب وهو يمثل أعلي درجات المعرفة فضلاً عن أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهي وجهة النظر التي تأخذ بها الفلسفة ونلاحظ علي هذه التقسيمات الثلاثة للمنطق ما يأتي:

١ – أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها فالحس والفهم والعقل هي درجات متصلة أوثق الاتصال ومرتبطة أقوي ارتباط.

٢ – أن الفكر لا يستطيع أن يصل إلي المعرفة العقلية دفعة واحدة وإنما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين.

٣ – أن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية في مذهب الفكرة الشاملة يعني أنه يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم في بوتقة واحدة هي بوتقة العمل.

٤ – المعرفة الفلسفية هي أنضج المعارف وأرقاها لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقي درجات المعرفة وتقسيمات المنطق، كما أن العقل أداة هذه المعرفة هو أرقي من الحسن والفهم.

٥ – في كل العمليات الهيجلية نجد التناقض واضحاً وضوحاً تاماً فالتناقض أساس الديالكتيك والميتافيزيقا كما أنه هو الذي يدفعنا إلي الحركة والانتقال من فكرة إلي أخري[١].

«إن المنطق الجدلي منطق نقدي فهو يكشف أحوالاً ومحتويات للفكر تعلو علي النمط المقنن للمباديء المستخدمة والسارية وليس الفكر الجدلي هو الذي يخترع هذه المحتويات بل هي قد أضيفت للمفاهيم خلال التراث الطويل للفكر والعقل وكل ما يفعله التحليل الجدلي هو أنه يجمعهما ويعيد نشاطهما وذلك يبدو كما لو كان عودة لما يراد قمعه أو علي الأصح إطلاقاً واعياً له من عقاله.

(١) د. عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص ص ٤٦٤–٤٦٥، ٤٦٧.

إن التفكير الجدلي لم يحل بين هيجل وبين الارتقاء بفلسفته إلي مرتبة المذهب النسقي الشامل وإني لأعتقد أن فكرة العقل ذاتها هي العنصر غير الجدلي ففكرة العقل تشتمل علي كل شيء وهي في نهاية الأمر تغتفر كل شيء»[1].

ثانياً: نسق هيجل الفلسفي

١- المنطق

بعد أن هوجم منطق أرسطو هجوماً عنيفاً من قبل العديد من الفلاسفة بسبب اتهامهم له بأنه منطق عقيم لا يقدم لنا جديداً ولا يساعدنا علي تنمية معارفنا كما أنه يتسم بالسكون والثبات ويعبر عن الماهيات الثابتة الجامدة، واستبدله هيجل بمنطقه الجديد في مقابل منطق أرسطو العقيم الذي يمتاز عنه بالحركة والتغير والنطق واتسم كذلك بسمات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركي.

يعتبر هيجل أن المنطق هو الفكرة المطلقة في ذاتها قبل أن تصبح طبيعية خارجية ونرى أن الفكرة المطلقة تظهر في مقولات المنطق (الوجود - الماهية - التصورات).. وهذه المقولات كما يري هيجل هي حقائق موضوعية أصيلة اكتشفها من الوجود كما اكتشف علاقة بعضها بالبعض الآخر من حيث أنها حالات للوجود والفكر الإلهي والإنساني المعقول، وبالتالي فهي مقولات أولية للفكر الإنساني.

يأخذ هيجل علي فشته (فختي) أن المنطق عنده هو الآنا يحدث اللاأنا لكي يتغلب عليه بمجهود حر؛ فالمطلق أحد طرفي التضاد، فهو ليس مطلقاً. ويأخذ علي شيلنج أن المطلق عنده هو الأصل المشترك المتجانس للأنا واللاأنا تتحد فيه الأضداد جميعاً: ولكن المطلق بهذا الوصف هو أصل مجرد، هو أشبه شيء بالليل يبدو فيه جميع البقر أسوداً، لا يكشف لنا عن السبب الذي من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر[2].

أما هيجل فيتفق معهما في وحدة الوجود، ويري أن المطلق هو الوجود الواقعي كما يري أنه لكي نفهم الوجود يجب أن نستخدم المنهج الجدلي الذي

(١) هربرت ماركيوز العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٨.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٩، ص ٢٧٥.

يتكون من الفكرة ونقيضها والمركب منهما. وبهذا المنهج يصبح الفكر وجودياً، ويبدو الوجود الواقعي منطقياً، والجدل هو تركيب عقلي تستمد معانيه ومبادئه من الوجود، ويؤدي آخر الأمر إلي ظواهر الوجود، كما رأينا[1].

أ - تعريف المنطق

المنطق عند هيجل علم هو «علم الفكرة المحضة، وهي محضة لأنها «تكون في وسط مجرد من التفكير» أما بغيته ومنتهاه فهي الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هي «الفكرة التي يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية»، ومن هنا تأتي صعوبة المنطق، فالمنطق «صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثلات (التصورات) المجردة للحواس كما تقبل الهندسة وإنما تعالج المجردات المحضة»، ومن جهة أخري المنطق سهل «لأن وقائعه ليست شيئاً أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات... التي تكون بمثابة ألف باء كل شيء آخر»[2].

ب- موضوع المنطق

أما موضوع المنطق عند هيجل فهو الحقيقة التي تنبثق أساساً من التفكير، والتفكير عند هيجل مساوياً للحقيقة وبالتالي يكون التفكير هو موضوع المنطق.

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل يعالج الأفكار المجردة وأن موضوعه هو التفكير المحض، والتفكير المحض إنما يمثل أعلي درجات الحقيقة عنده.

يقوم المنطق علي الجدل، ويقصد بالجدل هنا هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم بواسطته العلاقات بين هذه المحتويات. وإننا وسوف نلاحظ أن الجدل عند هيجل يختلف من نسق إلي آخر، حيث أننا نلاحظ أن الجدل المستخدم في فلسفته الطبيعية يختلف عن المستخدم في فلسفة الدين عنده، وقد أشرت إليها بإسهاب عند الحديث عن الجدل الهيجلي.

---

(١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢) د. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة.. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،، ١٩٩٥، ص ٤٦٤، عن Wallace, The Logic of Hegel, p. 31.

جـ- أقسام المنطق

ينقسم المنطق عند هيجل إلي ثلاثة مذاهب وهي:

١- مذهب الوجود

يعتبر معني الوجود أكثر المعاني تجريداً، وأوسعها صدقاً، وأشدها واقعية وفيه تكشف الحقيقة الواقعية عن ذاتها كما تبدو، وهي مقولة إيجابية، كما أنه يمثل الوجه الخارجي المجرد للأشياء، ويتناول الأشياء بشكل مباشر، ويعبر عن خصائصها الأكثر عمومية. وتعتبر مقولة الوجود أمراً كلياً حاضراً في جميع الأشياء وهي أكثر الكليات تجرداً، ووفقاً للمنهج الهيجلي الجدلي فهناك.. الوجود واللاوجود الذي يقابله الصيرورة التي يتجمع فيها الوجود واللاوجود. والصيرورة تمثل صميم الوجود وهي سر التطور.

إن هيجل لم يعد يحتمل الفصل بين الجوهر والظواهر، بين العقل والواقع، بين الله والعالم، بين الفكرة والوجود، فليس هناك عنده غير أمر واحد في البداية هو الوجود Being أو الفكرة Idea التي لها منطقها الجدلي في الانتشار خلال التاريخ فهو مجال انتشارها الواضح[١].

ويبدأ هيجل في كتابه: المنطق من هذا الوجود، حيث يقول إنه لا شيء أضعف مضموناً من هذا الوجود إلا العالم الحسي. كما أننا لو فكرنا في الوجود منفصلاً عن الصفات فإننا بذلك نفكر في «لا ش» وهذا الوجود هو التجرد الخالص أي «النفي المطلق» الذي هو «العدم». ويذهب هيجل إلي أن الوجود والعدم يتحدان معاً في حد ثالث وهو الصيرورة ثم ينتهي بنا إلي الفكرة المطلقة.

ويقول هيجل بثلاث مقولات للوجود وهي أكثر تجرداً وتعتبر مباشرة بالنسبة للإدراك. وينقسم مذهب الوجود إلي ثلاث مقولات هي:

أ – الكيف.. وهو الذي يعطي الوجود شكلاً معيناً وبدونه يصبح الوجود وجوداً محضاً ليس له تعيين.

ب– الكم.. وفيه الموجود الواحد يعارضه الوجود المنتشر في الكثرة، كما أنه مركب يثبت الوحدة وينفيها في آن واحد. وهو مقولة تقابل مقولة الكيف، وهذه المقولة هي التوسط الذي يوصلنا إلي المقولة الثالثة.

---

(١) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ص ١٢٣ – ١٢٤.

جـ- القياس.. وهو جامع المقولتين السابقتين وحقيقتهما. ويطلق عليه هيجل (القياس) كم كيفي.. حيث أنه يعني به أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين.

ويتم الانتقال من الكيف إلي الكم بشكل قفزات أو وثبات فجائية. كما يحدث في تحول الماء إلي ثلج فجأة دون تدرج.

يعطينا مذهب الوجود ومقولاته معرفة دنيا وهي المعرفة التي نصدقها حين ندرك العالم بحواسنا، أي حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكماً وقياساً.

٢- مذهب الماهية

والماهية عند هيجل أقوي وأعمق، ويقول هيجل إن الماهية أعلي من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في ذاته، كما أنها تنكشف الطبيعة الداخلية للفكر كنتيجة أو كأثر للتأمل أو التفكير.

ويري هيجل أن الماهية هي الموجود منشوراً حيث يكون له وجهات عدة يعكس بعضها البعض، وهذا الانعكاس هو الظاهرة. والماهية والظاهرة متلازمتان، حيث أن الماهية هي القوة، والظاهرة فعل القوة.. أو الظاهرة ماهية الماهية، حيث أن الظاهرة جوهر الماهية، والماهية تعتبر جوهراً إذا اعتبرت مبدأ فاعلاً. والجوهر يقابله العرض الذي هو جوهراً بدوره بمعني أن الجوهر يفتقر إليه كي يظهر. كما أن العرض هو علة الجوهر، والعلة والمعلول متلازمان، وهذان يؤلفان شيئاً واحداً، حيث أن المعلول هو العلة محققة، وليس في المعلول شيء إلا وهو في العلة.

وتنقسم الماهية عند هيجل إلي ثلاث مقولات هي:

أ - مقولة الذاتية.. ويقصد بها هيجل أن كل شيء ينطبق علي ذاته أي أن (أ هي أ)، وتمثل هذه المسلمة قانون الفهم المجرد.

ب- مقولة الاختلاف.. ويقصد بها أنه لا يوجد شيئان متشابهان تمام التشابه.

جـ- مقولة الأساس.. Ground .. ويقصد بها أن كل شيء يكون له أساس أو أصل يقوم عليه بإستمرار بغض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف) وهذه المقولة هي وحدة الذاتية والاختلاف.

٣- مذهب الفكرة الشاملة:

وهو يعطينا أعلي درجات المعرفة، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهي وجهة النظر التي تأخذ بها الفلسفة. وهو ينقسم إلي:

أ - تصور ذاتي.. وفيه يكشف المطلق عن ذاته في كليات المنطق المعروفة، التي يحاول هيجل نقلها من حال التجريب إلي الواقعية الملموسة، حتي يوضح العلاقات العضوية فيما بينها.

ب- التصور الموضوعي... ويشتمل علي العناصر الجزئية وقد اجتمعت بعضها إلي البعض الآخر آلياً وكيميائياً، وهذا الاجتماع يعبر عن علاقات واقعية في العالم، كما أننا نجد معناها العميق في الغائية التي علي أساسها نفهم حقيقة الشيء في الواقع... أي في تكوينه الداخلي وبنيته الميكانيكية والكيميائية.

جـ- الفكرة الواقعية.. وعدما نوفق بين التصور الذاتي والتصور الموضوعي فإنه ينتج عنه تركيب يجمع المتناقضين في صورة مقولة الفكرة الشاملة أو المثال Idea التي تنطوي في ذاتها علي العالم ككائن حي. أما الإدراك (المعرفة) فيفسره هيجل بأن العالم قد أصبح شاعراً بذاته. أما الفكرة المطلقة فإنها تعبر عن العالم الشاعر بذاته في تمام وحدته المنطقية وكماله المطلق.

ويتحول المنطق عند هيجل إلي علم وجودي أو إلي بحث في الأونطولوجيا (علم الوجود) Ontology. فالمبدأ الأساسي أو نقطة الانطلاق الأولي في منطق هيجل كانت هي فكرة الوجود. وتلتصق التعيينات بالوجود بالضرورة رغم أنها لا تستخلص منه بالتحليل علي التوالي. ومن الثابت المؤكد أن الوجود نفسه لا يمكن أن يدرك خارج هذه التعيينات بالوجود (أي الأشياء العينية أو الموجودات الملموسة) وبالتالي فإن هذه التعيينات ضرورية بالنسبة إلي الوجود، وعلي ذلك يستحيل تأكيد أي وجود كان بدون تأكيد حقيقة المقولات الأكثر ارتفاعاً وعلواً التي يصعد إليها الجدل[1].

كما أن المنطق التأملي هو هذا الاستيعاب الفاهم للنفس في داخل النفس وهو كلية الصورة المطلقة التي يهدف إليها هيجل من فلسفته، وعليه تصبح الصورة

---

(١) د. عبد الفتاح الديدي، هيجل، نوابغ الفكر الغربي (٢٠) دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ص ص ٤٩-٥٠.

والمادة شيئاً واحداً، والصورة المطلقة هي الكلي من حيث هو هوية Identity وهو هوية عينية Concrete لا هوية مجردة Abstract، مما يجعلها تعلو علي تناقض انقسامها علي نفسها[1].

٢- فلسفة الطبيعة

الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة. فهي إذاً مظهره الخارجي الذي يعارضه وينافيه. وهي تتطور وفقاً للمنهج الثلاثي: فهناك أولاً الطبيعة في ذاتها الممثلة في الميكانيكا أي جملة القوانين الآلية التي تعبر عن مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية في الأجسام، وثانياً الطبيعة لذاتها جملة القوي الفيزيقية والكيميائية التي تعبر عن الوجهة الكيفية، وثالثاً الطبيعة في ذاتها أي الجسم الحسيّ[2].

تتمثل فلسفة الطبيعة في ظهور الروح المطلق إلي خارج ذاته في صورة العالم الخارجي، ويفسر هذا العالم الخارجي عن طريق التصورات الكلية للعقل في نطاق الطبيعة، ومما سبق يتضح لنا أن فلسفة الطبيعة علي النقيض تماماً مع المنطق الذي نجد فيه المطلق وقد تمثل في فكر خالص.

ويشرح لنا كل من هنري ودانالي توماس في كتابهما «أعلام الفكر الأوروبي» فلسفة الطبيعة عند هيجل علي النحو الآتي[3]:

«فالطبيعة كلها إذاً مصالحة بين الأضداد. وللإنسان أيضاً نقيضه، شأنه في ذلك شأن سائر الأشياء. فهو يصارع الطبيعة، وتقهره الطبيعة آخر الأمر، ولكنه يبلغ الخلود بعد ذلك، لأنه إذ يستسلم للموت فإنما يسلم إحدي نفسيه للنفس الأخري؛ لأن الحياة هي الموت، والطبيعة هي الإنسان. وهنا أيضاً تكمن وحدة عميقة محركة وراء الخلاف السطحي الذي تدركه حواسنا الضعيفة. فليس من شيء خارج الإنسان يختلف عن الإنسان في الحقيقة».

وليس من الضروري أن نناقش فلسفة الطبيعة عند هيجل باستفاضة باعتبار أنها أضعف أجزاء نسقه الفلسفي. فلقد كان اهتمامه منصباً أساساً علي مجالات

(١) نفس المرجع، ص ٥٠.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٧٨.

(٣) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص ٢٨.

المنطق، والميتافيزيقا، والأدب، واللاهوت، والفن، والتاريخ الإنساني، أما اتجاهاته للمعرفة العلمية فقد كانت قليلة وضعيفة، فالإنسان لا يستطيع أن يبرع في كل شيء وهناك عدة ملاحظات علي هذا الجزء من نسقه الفلسفي نوجزها فيما يأتي(١):

أ - عدم دقة انتقال المنهج الجدلي فيه.

ب- انعدام الترابط العقلي بين مكوناته، كما أنها غير ملزمة للعقل.

جـ- أن النتائج التي يصل إليها غير ضرورية.

د - أن معظم القضايا الموجودة في فلسفة الطبيعة تتعارض مع الأبحاث العلمية التجريبية التي وصل إليها العلماء عن طريق المنهج العلمي والتجربة.

وهدف هيجل من فلسفة الطبيعة هو الكشف عن التصورات العامة التي تقف وراء الطبيعة، وهذه التصورات لا توجد بالضرورة في جميع الأشياء، أي أنها عكس التصورات الضرورية والحتمية والكلية الموجودة في المنطق وأفكاره.

وهذه التصورات تنقسم إلي تصورات ثلاثية مترابطة وهي.. الزمان والمكان والحركة، وهذه التصورات الثلاثة تمثل المباديء والأسس التي التي تقوم عليها الميكانيكيات التي تدرس حركة الأشياء في الزمان والمكان.

والميكانيكيات تمثل الأطروحة التي هي النقيض مع الطبيعيات تلك التي تدرس الأشياء الجامدة.. كالكواكب والنجوم والأجرام السماوية والمركبات الكيميائية بمختلف أنواعها وأشكالها وأنواعها، كما درس فيها هيجل الضوء والهواء والنار والتراب والماء، كما درس ظواهر الطبيعة كالمغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب.

ينبغي علينا ألا نتوقف عند دراسة الطبيعيات التي تمثل النقيض بل يجب الجمع بين الأطروحة (الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) في وحدة أعلي تعطيهما حقيقتهما وتكون بمثابة المركب منهما، وهذه الوحدة هي العضويات.

فالعضويات الحية تشمل في تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية، والعضويات علي درجات فبينما يظهر.. «الشعور في درجته السفلي

(1) Wright, W., A History of Modern philosophy, p. 337.

لدي الحيوانات، يمتلك الإنسان الشعور الذاتي علاوة علي قدرته علي الاستدلال وامتلاكه العقل أو الروح بالمعني الهيجلي[1].

وأخيراً ننتهي بالقسم الثالث في فلسفة هيجل وهو فلسفة الروح، ويقول هيجل بـ «أن كل شيء روح والروح هي كل شيء...».

والفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة في المنطق، ثم تخارجت في شكل الطبيعة تعود مرة أخري في نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية بالروح غنية بما اكتسبته في طوافها بالعقل والطبيعة بمعاني الكلية والشمول والإطلاق.

يقسم هيجل فلسفة الروح إلي ثلاث أقسام رئيسة هي:

أ - الروح الذاتية:

وهي تجسد الروح في الوعي الفردي، ويقصد بها شعور وحرية، ويشمل دراسة الإنسان أو الأنثروبولوجيا ويهتم بدراسة النفس بوصفها مصدر الإحساس، كما يدرس فيه كل ظواهر الحياة الباطنية والنفسية من ذاكرة وخيال ووعي وإرادة. وينتهي بدراسة الحرية الإنسانية.

وتنقسم الروح الذاتى إلي ثلاث أقسام هي:

١- الروح المقارن بالجسم.. (جسمية الروح): حيث أن الروح تنمو مع الجسم وتنضج وتشيخ، والتي يسميها علم النفس باللاشعور.

٢- الشعور الواضح.. وبه يدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء في نفس الوقت. ومن الواضح أن هذان الإدراكان متعارضان، والذي يوفق بينهما هو «الفهم» الذي وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية، وجعل مدركات الشعور موضوعية، وموضوعيتها الحقيقة.

٣- العقل.. الذي يؤلف بين جسمية الروح والشعور الواضح، حيث يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة، أي ينقلب النظر إلي عمل عندما تتخذ الروح ذاتها موضوعاً لإرادتها. وبالتالي يتفق النظر والعمل في بوتقة واحدة.

ومجال الدراسة هنا تنقسم بدورها إلي ثلاثة موضوعات هي:

---

(١) د. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص ٤٧٠.

١- **الأنثروبولوجيا**، وهي تعالج النفس في حالة اتحادها بالجسم، وتناقش علاقة أنثروبولوجيا النفس بالجوامد، وأجناس الإنسانية واختلاف الأعمار.

٢- **علم النفس**، وهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الإنتباه والذاكرة والرغبة والإرادة. وتعتمد هذه الدراسة علي دراسة الأفراد كذلك بعيداً عن تأثيرات المجتمع وفي حالة انعزالهم عن الحياة الاجتماعية.

٣- **الفينومينولوجيا**

الحرية الإنسانية: وسنتناول الآن مفهوم الحرية الإنسانية عند هيجل التي تمثل آخر مقولات الروح الذاتي ونقطة البدء في فلسفة الروح الموضوعي.

ويري هيجل أن الحرية ترتبط برباط وثيق بالذهن Understanding والعقل Reason كما أنها ترتبط بالإرادة Will وذلك لأن اتحاد العقل النظري والعقل العملي شرط توافر الإرادة الحرة. كما يقول هيجل إن الحرية تطورت من الصورة الناقصة إلي الأكثر اكتمالاً وتقدماً، حيث يقول إن العالم الشرقي القديم لم تتحقق فيه حرية واعية لدي الأفراد؛ وفي العالم اليوناني الروماني تحققت صورة أكمل من الحرية لدي الأفراد؛ ولكن في ظل الحضارة النصرانية فقد تحققت أكمل صور الحرية.

هناك نوعان من الحرية هما :

(أ) الحرية الليبرالية (الحرية السالبة) .. ورفض هيجل هذه الحرية، حيث أنها تتصور الفرد حراً طالما كان في مقدوره أن يتصرف بحسب ما يشاء بغير أن تفرض عليه سلطة خارجية.

(ب) الحرية الحقة (الإيجابية) .. وهي أن يخضع الأفراد إرادتهم الخاصة لإرادة الدولة أي لقوانينها ونظمها، لأنهم بذلك يخضعون أهواءهم لسيطرة العقل فلا ينفصل العقل النظري عن الإرادة.

وينتهي هيجل من تفسيره للحرية بقوله إن الحرية الفردية لا يمكن أن ينظر إليها بعيداً عن الإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد، كما أن أخلاق الفرد وتفكيره لابد أن تعكس النظم والعادات والقيم الاجتماعية التي تشكله.

وقد انتهي هيجل إلي تفسير الحرية علي أساس أنها ظاهرة اجتماعية ناتج نظام اجتماعي معين وليست ظاهرة يمكن تفسيرها ابتداء من الفرد وحده[1].

ب- الروح الموضوعي

والروح هنا تكتسب الحرية والواقعية والموضوعية من خلال العلاقات الاجتماعية. وهي بالتالي نقيض الروح الذاتي ومجالها هو دراسة العقول المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخلاق الموضوعية.

وتنقسم الروح الموضوعي إلي ثلاثة أقسام هي:

١ – الحق المجرد.. وهنا ننظر إلي الأفراد من خلال علاقاتهم الخارجية بعضهم بالبعض الآخر، وما ينتج عن هذه العلاقات.

ويقول هيجل إن مبدأ الحق المجرد هو.. «كن شخصاً واحترم الآخرين كأشخاص..» ومن خلال هذه المبدأ يتضح لنا أن هيجل يعتبر الإنسان شخصاً شاعراً بذاته وحراً وحاصلاً علي قدرات أخلاقية، وبالتالي تصبح له حقوق، وفي مقابلها التزامات وواجبات بالنسبة لشخصه وللأفراد في المجتمع.

كما يقول هيجل.. إن فكرة الحق مستمدة من الوعي الذاتي الذي لا يتوفر إلا للكائنات الإنسانية الحرة ذات الشخصية، أي أن الإنسان يستمد تفوقه علي الأشياء من كونه شخصاً أي واعياً ذاتياً بالحرية.. ويقول هيجل في هذا الشأن:

«إن الشخصية تبدأ حين تكون للمرء قدرة واعية بذاتها علي أن يجعل من موضوعات إرادته موضوعات يملكها..»[2].

ويتناول الحق المجرد دراسة الحقوق والواجبات وما يرتبط بها من ظواهر الملكية والعقد والخطأ والعقاب.

وينقسم الحق المجرد بدوره إلي ثلاثة أقسام هي:

أ – الملكية... وبما أن الفرد شخصاً شاعراً بذاته وحراً، لذلك فله الحق في التملك، وهذا الحق يجعل الفرد حراً بصفة جوهرية كما أن هذا الحق ينطوي

---

(١) د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلي ماركس، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧، ص ١٣١.

(٢) نفس المرجع، ص ١٣٢.

علي حقوق الأفراد الآخرين في ملكيتهم الخاصة. ويري هيجل أن الفرد يكتسب شخصيته بحصوله علي الملكية الخاصة وإرادتها بأسلوب أخلاقي والحفاظ عليها وتأمينها من أي خطر ويحدد هيجل حق الملكية من جهة ثلاث لحظات.. وهي فعل الامتلاك أي لحظة وضع اليد علي الشيء وهي لحظة الإيجاب، ثم لحظة الاستخدام وهي لحظة السلب ويتم فيها التغيير في شكل الشيء، ثم اللحظة الثالثة هي لحظة الاغتراب أي نقل الملكية إلي الغير.

ب- التعاقد... وينشأ التعاقد بناءً علي تحقق لحظة الاغتراب أي نقل الملكية إلي الغير، وهنا يجب علي الفرد أن يحترم الأفراد الآخرين في معاملاتهم سواء في التجارة أو في تبادل المنفعة، ويدخل في هذا التعامل السلوك الأخلاقي الطيب، وكذلك الحفاظ علي ملكية الآخرين.

جـ- الخطأ أو العقاب... وهو متمثل في القانون الجنائي والعقاب. ويقع العقاب علي الفرد بسبب مخالفته شرط التعاقد والتعامل مع الآخرين.. ويري هيجل أن العقاب ليس وسيلة لمنع الجرائم في المستقبل أو أنه محاولة لإصلاح المجرم. لذلك فيجب تنفيذ العقاب من خلال الإرادة الاجتماعية المتمثلة في الدولة.. ويري المعالجون لفلسفة هيجل أن العقاب هو وسيلة لتربية الجماعة.

(٢) الأخلاق الذاتية... وهي تتناول ذاتية الإرادة. وهنا يتجه الأفراد بأفكارهم إلي الباطن حيث يختبرون ضمائرهم، وتعتبر الأخلاق الفردية هي النقيض بالنسبة للحق المجرد وتعالج الأخلاق الفردية الغايات والمقاصد الذاتية والمواقف الشخصية للشعور الإنساني تلك المواقف التي نمايز فيها بين ما هو خير وما هو شر، ويكون المرء مسؤولاً أخلاقياً عن مقاصده وأهدافه التي تنطوي علي نتائج أفعاله. ويري هيجل أن المرء الذي تتطابق أفعاله مع ما يمليه عليه ضميره إنما يحقق معني الأخلاق، كما يري أن الإنسان يمكن له تحقيق الحرية والحصول علي المعرفة العقلية مما هو خير أو شر حقيقي في نطاق المجتمع.

وبالتالي ومما سبق يتضح لنا أن أخلاق الإرادة الذاتية تهتم بدراسة ثلاثة موضوعات رئيسة وهي:

أ - الهدف والمسؤولية.. حيث أن المسؤولية تترتب علي الهدف لذلك تسقط المسؤولية في حالات الجنون.

ب- النية.. وهي الغرض إذا أصبح أكثر شمولاً وعقلانية لذلك يقال إن الحكم علي أفعال الإنسان بحسب نواياه والغرض النهائي هو تحقيق الخير.

جـ- الخير والضمير.. لابد أن تكون غاية الإنسان هو الخير. ولكن لكي تتحقق أخلاقية الإرادة لابد أن يكون الفعل متعلقاً بهدف ولابد أن يرتبط هذا الهدف بنية الفرد والشرط الثالث يتحقق حين يتضمن الفعل قيم مطلقة فيتصف بالخير، فالخير هنا يمثل القيمة المعارضة للحق[1].

وخلاصة القول إن الحرية حين تتحقق في الذاتية إنما تزداد عينية ووجودا، فكلما زاد وعي الإنسان ومعرفته زادت حريته.

(٣) الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية.. Sittlichkeit .. وهنا لابد للفرد أن يحقق إرادته بالإضافة إلي ما تحدده النظم الاجتماعية المتمثلة في الأسرة والمجتمع المدني والدولة. وهي تتركب من الحق المجرد والأخلاق الذاتية. حيث تظهر الحقوق الذاتية والشعور الباطن ويصبح هذان الطرفان في صورة موضوعية ممثلة في المؤسسات الاجتماعية المتمثلة في الأسرة والمجتمع المدني والدولة.

وتنقسم الأخلاق الاجتماعية إلي ثلاثة نظم وهى

أ - **الأسرة**... وهي المؤسسة الاجتماعية الأولي التي يقوم عليها المجتمع المدني والدولة، وهي وحدة أخلاقية، كما أنها التنظيم الاجتماعي الأساسي والأصلي الذي يحقق الفرد من خلاله الحرية.

- **أركان الأسرة:**

- الزواج.. وهو أساس قيام الأسرة، ويجب أن يكون هذا الزواج اتحاداً أخلاقياً اجتماعياً يوافق الفرد عليه بحرية ويصبح الزوجان شخصاً واحداً، حيث

(1) Hegel, the philosophy of right.

يتنازل كل منهما عن فرديته. ويعتبر الزواج نظاماً اجتماعياً ذو أهمية خاصة بالنسبة للجماعة، وبالتالي رفض هيجل الطلاق.. وقال يجب أن يكون الطلاق علي أسس جادة يحددها القانون ولا يخضع لنزوات الزوجين.

ب- **الملكية**... وهو المظهر الخارجي للأسرة المتمثل في رأسمالها. حيث ينبغي علي رب الأسرة العمل علي سد حاجات الأسرة ويرعي ممتلكاتها ويوفر لها الأمن والأمان.

جـ- **تربية الأطفال**... الذين لهم علي آبائهم حق التربية إلي حين يستقلوا ليكونوا أسرة جديدة. حيث تتولي الزوجة رعاية أطفالها، ويجب علي الآباء أن يحرصوا علي احترام حقوق أطفالهم الكاملة كأشخاص لهم شخصياتهم المستقلة.

وقد حرص هيجل علي أن يؤكد علي أهمية قيام الأسرة عن طريق الزواج كنظام أخلاقي اجتماعي معارضاً بذلك آراء الرومانسيين الذين يحبذون قيام علاقة الحب الحرة دون أي التزام زواجي بين الرجل والمرأة(١).

د - المجتمع المدني... ويتكون من الأسر ولكنه ليس من صنع الأفراد وهو يمثل نظام الحاجات الإنسانية الاجتماعية المتمثلة في نظام اقتصادي والذي ينطوي علي الأنشطة الزراعية والصناعية والتجارية. والهدف منه هو صيانة الحقوق وحماية المصالح الفردية، كما أنه ينظم غريزة الانتقام حيث أنه ينظم القانون الجنائي، كما ينظم دوافع الأنانية في الحياة الاقتصادية.

هـ- الدولة... هي المركب من الأسرة والمجتمع المدني، حيث أن الأسرة تمثل عنصر الإرادة الكلية، أما المجتمع المدني فيمثل عنصر الإرادة الجزئية، ولذلك فالدولة تعمل علي التأليف بين الكلية والجزئية، وبالتالي تتحقق في الدولة الإرادة الكلية.

ويصف هيجل الدولة بأنها الحقيقة الفعلية للفكرة الموضوعية، كما أن الدولة توجد مباشرة في العادات الأخلاقية من خلال وعي الفرد بذاته ومعرفته وفعله.

ولا يوافق هيجل علي تفسير نشأة الدولة علي أساس العقد الاجتماعي كما

(١) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، ص ٣٣٤.

ذهب فلاسفة القرن الثامن عشر، فالعقد يحقق غرضاً مؤقتاً ولكن الدولة حقيقة دائمة وهي سابقة منطقياً علي المجتمع المدني وعلي الأفراد، كما أن الدولة هي التي تتولي الإشراف علي تربية مواطنيها وثقافتهم وعلي المهام الروحية والدينية لهم.

كما يري هيجل أنه بما أن الدولة لها السيادة المطلقة علي أفرادها، في الداخل، فلها أيضاً السيادة المطلقة في التأكيد علي وجودها وفرض سيادتها بكل الوسائل علي المستوي الدولي. ومن هنا يقرّ هيجل بشرعية الحروب بين الدول كوسيلة لتحقيق الدولة لسيادتها، حيث أنه رفض فكرة (جمعية الأمم) التي نادي بها كنط لحل المنازعات بين الدول عن طريق استخدام قانون دولي.

وفي رأي هيجل أن الدولة الأكثر تطوراً ينبغي أن تكون ملكية علي رأسها حاكم يجمع لديه كل وظائفها بحيث لا يكون طاغياً أو حاكماً مطلقا، بل ينبغي أن يخضع لنصائح واستشارة وزرائه(١). ويلي الحاكم القائمون علي السلطة التنفيذية في الدولة ثم السلطة التشريعية. ورفض الفصل بينهم.

وبظهور الدولة تتحقق الحياة الأخلاقية الكاملة والدولة هي التي توفر الحياة الإنسانية السليمة للفرد.

جـ- الروح المطلق

وهنا يصبح الإنسان شاعراً بنفسه واقعياً، ويشعر بواقعية العالم المادي والعالم الاجتماعي الذي يعيش فيه.

وتنقسم الروح المطلق إلي ثلاثة أقسام وهي:

(١) الفن.. وغايته هو أن يكشف لنا عن المعني الباطني للحقيقة أو الواقع ويعبر عنه في صورة حسيّة، ولهذا يعتبر الفن في حقيقته تفسيراً أعلي أو أسمي وليس هو مجرد تقليد مباشر للطبيعة. وبذلك يتعارض هيجل مع أفلاطون الذي قال إن الفن ما هو إلا تقليد للطبيعة، ويتفق مع أرسطو في أن الفن يعبر عن الانفعالات والعواطف.

ويكون هدف الفنان هو توصيل فهم الحقيقة إلي المتذوق الفني وذلك من خلال صورة حسية لها قميتها وتكون موضع الاهتمام من خلال نطاق التقدير الجمالي.

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٣٥.

أما أنواع الفنون عند هيجل فهى كما تأتي:[1]

* فن العمارة ويقسمه إلي مراحل ثلاث هي فن المرحلة الرمزية في بلاد الشرق، وفن العمارة الكلاسيكية (التقليدية) عند الإغريق، وفن العمارة الرومانتيكي في عصر النصرانية.

* فن النحت.

* الفنون الرومانتيكية وهي التصوير والموسيقي والشعر.

وسنفصل الحديث عن هذه الفنون فيما يأتي:

يري هيجل أن أي عمل فني ينطوي علي وجهين هما:

أ - محتواه الروحي. ب- صورته المادية المتجسدة.

وينقسم الفن إلي طائفتين هما:

١- الفن الموضوعى... ويشمل..

- العمارة.. ونجد فيها الفكرة وصورتها متمايزين فالعمارة تعتبر فناً رمزياً بحتا يدل علي الفكر.

- النحت.. تتقارب فيه الصورة والفكرة إلي حد ما، كما أنه ينفخ روحاً في المادة الغليظة كالحجر والرخام والنحاس. ورغم ذلك يبقي عاجزاً عن التعبير عن النفس ذاتها كما تبدو للمشاهدة.

- التصوير.. يحقق تقدماً أكثر حيث أنه يستخدم مواد أكثر طاقة، ويقتصر علي رسم سطح الجسم، ويوحي بالعمق بواسطة السطح. ورغم ذلك فإنه لا يعبر إلا عن وقت معين من أوقات الحياة ينتبه في المادة وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة.

٢- الفن الذاتى... ويشمل..

- الموسيقي.. وهي تمثل ترجمة لإنفعالات النفس المختلفة، ويستخدم فيها الصوت كرمز وهو مبهم وغامض كالإنفعالات التي يترجم عنها.

(1) Lowith, K., From Hegel to Nietzsche, para I, pp. 36 - 39.
Hoffding. H., A history of modern philosophy, Volume 2, chap. 3.

- الشعر.. وفيه يصل الصوت إلي أعلي درجات الكمال، ويجمع الشعر بين العالمين الظاهر والباطن، حيث يمثل التاريخ والطبيعة والنفس، ولا يزدهر إلا في أرقي الشعوب حضارة، كما أنه يمثل مجمع الفنون.

أنواع الفنون:

١- الفن الرمزي... وهنا يعلو التجسد المادي، حيث يعجز العقل الإنساني عن التعبير بكل وضوح عن المحتوي الروحي للتمثال. وهذا الفن يمثل عصر الفن الشرقي.

٢- الفن الكلاسيكي... ونجد فيه توازناً وانسجاماً محكماً بين المحتوي والصورة، وهنا أيضاً يبلغ الفن أسمي درجاته من حيث هو فن إنساني. ونجد فيه أيضاً أن المحتوي يكون واقعياً ملموساً، وأن الصورة المادية تعبر عنه تمام التعبير. ويمثله عصر الفن اليوناني.

٣- الفن الرومانسي... فإننا نشاهد قمة سيطرة العنصر الروحي، ويحاول الفن الرومانسي أن يكشف عن الروح لا كما يحدث في نطاق الفن الكلاسيكي، أي في جو من السكينة والكرامة والراحة النفسية، أو في انتصارات الأبطال، بل يكشف لنا عن الصراعات الداخلية والآلام والانتصارات الحاسمة للأبطال. ومن الموضوعات المفضلة في الفن الرومانسي التشكيلي موضوع:

آلام السيد المسيح (عليه السلام) وموته ورجعته وغلبة الإيمان في نفوس القديسين والشهداء.

والفن الرومانسي أو الرومانتيكي يمثل فن العصر النصراني.

٢- الدين... وموضوعه هو المثل الأعلي أو اللامتناهي مدركاً في الباطن، وبالتالي فالدين منحدر عن الفن الذي يعبر عن المثل الأعلي في الظاهر. ويري هيجل أن هدف فلسفة الدين وواجبها إيجاد حل للمتناقضات التي تظهر بين العقيدة والعقل.

وتري الأديان الشرقية أن الله تعالي موجود كلي غير ذي شخصية، وهي بالتالي تتعارض مع أديان «الشخصية الروحية» وهي الديانة اليونانية، والرومانية، والديانة الموسوية.

حيث أن الإله في الأديان الشرقية يشبهونه بملوكهم.. وهو المتصرف الأوحد يحي ويميت أما الإله عن الأديان «الشخصية الروحية» فيختلف عن ذلك اختلافاً بيناً.

١ - أما اليونانيين... فقد تصوروه علي مثال الإنسان وهم بذلك عبدوا الإنسان بعقله وجماله وقوته.

٢ - أما الرومانيين... فقد اعتبروا الآلهة معنيين بتحقيق أوامر الضمير الإنساني.

أما النصرانية فيعتقد هيجل أنها الدين المطلق الوحيد وهي أكثر الأديان تعبيراً عن الحقيقة الممكنة في المجال الديني. فهي تتألف من اللاشخصية والشخصية، حيث أن السيد المسيح إله وإنسان معاً، فنتصور اللامتناهي ينزل عن عرشه، ويدخل في منطقة المتناهي، فيحيا حياتنا ويتألم ويموت، ثم يبعث فيعود إلي مجده. وهي تختصر الأديان وتصفها وتكملها، كما أنها تختصر الشعر والفنون الجميلة، فهي الدين المطلق، وبالطبع لم يشر هيجل إلي الإسلام كدين سماوي نهائي بسبب جهله وتعصبه.

٣ - الفلسفة... التي من خلالها يصبح الإنسان معقولاً وشاعراً بذاته ومقدراً لموقعه في الكون، باعتباره كائن عضوي معقول. وهي تتألف من الفن والدين، وعلي الرغم من أن الدين والفن يؤيداً العاطفة نجد أن الفلسفة تقول إن كل شيء صادر عن روح لا متناه. كما أنها انتصار العقل الخالص الذي يفهم الوجود فيتحرر منه. بالإضافة إلي أنها تري في أفعال الطبيعة أفعال العقل (الإنسان)، وفي المؤسسات الاجتماعية صورة السلطة الأخلاقية التي يحملها في نفسه، كما أن الفلسفة تعمل علي إحالة المعاني الدينية إلي معاني عقلية وفي الفلسفة فقط يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق وذلك لأن الثقافة الإنسانية تصل فيها إلي أقصاها.

وما المذاهب الفلسفية التي يسجلها التاريخ إلا حلقات في سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائي، أي أنها درجات متفاوتة لفلسفة واحدة.

وهذه هي عناصر فلسفة هيجل المثالية، ولقد أعتبرها الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة مثالية لأن أساسها الروح والعقل.

ثالثاً: فلسفة الدين عند هيجل

درس هيجل فلسفة السابقين عليه كنط وفشته وشيلنج، فوجد أن فشته شغل بعلاقة الذات بالأشياء التي تتحدد بها وتتحقق فيها، ووجد شيلنج مشغول بحل تناقضات كنط خاصة جدله السلبي باعتبار أن الإنسان يستقبل ويتأثر، فعني هيجل منذ البداية بمسألة الوحدة الوجودية وكيفية تحقيقها، بين الفرد والآخرين من جهة وبين الفرد والعالم من جهة ثانية تلك الوحدة التي كان يراها ممكنة بواسطة الحب ومن خلاله حيث يشعر الفرد بالواحدية الكاملة والتي يمكن تحقيقها، وقال هيجل:

«ممارسة الدين هي الأقدس والأجمل في كل الأشياء، إنها محاولتنا لنوّحد التناقضات التي يستلزمها نمونا، ومحاولتنا لإظهار الوحدة بين عناصر طبيعتنا فيما يسمي بالمثل الأعلي كوجود تام غير مضاد للحقيقة، ومن ثم نعبر عنه ونؤكده في الواقع»[1].

فالدين في نظر هيجل هو مفتاح حل جميع التناقضات الموجودة في الطبيعة الإنسانية المزدوجة؛ لأن الإنسان في جوهره حياة أو روح. والحقيقة أننا لو تأملنا تطور هيجل الفكري لوجدنا أن الدين هو نقطة البداية ونقطة النهاية فيه، فهيجل يلخص موقف الفلسفة الحديثة كلها ويجعل دعامتها الإيمان النصراني والإلحاد في آن واحد: فهيجل «لم يرفض الدين والعقائد والشعائر والطقوس والمعجزات والكنيسة كما فعل فلاسفة التنوير عندما استبدلوا بكل ذلك الإنسان والعقل والحرية والمساواة، بل حوّل مضمون الدين إلي فكر، فتحول الله إلي مطلق، والوحيَ إلي معرفة مطلقة، والمسيح إلي توسط، والتثليث إلي جدل، والحب إلي ذاتية، والشرعية إلي قانون مجرد»[2].

وكان هدف هيجل من فلسفة الدين هو محاولته حل التعارض الذي وضعه فلاسفة عصر التنوير بين الفلسفة والدين، وإلي بيان أن الدين ينتهي حتما إلي الفلسفة، وأن الفلسفة تؤدي بالضرورة إلي الدين، فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما

---

(1) Hegel, The philosophy of Religion, p. 25

(٢) د. حسن حنفي، محاضرات في فلسفة الدين (لهيجل)، في: تراث الإنسانية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المجلد الثامن، القاهرة، ١٩٧١، ص ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

يميز الإنسان عن الحيوان، وكلاهما متحد في الموضوع وهو الله تعالي حيث أنه مضمون الدين والفلسفة معاً. وقد قسم هيجل الدين إلي مداخل ثلاث هي[1]:

أ - **الدين الطبيعي:** وفيه يقود العقل وحده الإنسان إلي الدين دون مساعدة من الوحي، ويضم الدين الطبيعي مراحل السحر الأولي والديانة الصينية والهندوسية والبوذية والزرادشتية والديانة السورية والديانة المصرية القديمة. ويسمي هيجل هذه المرحلة بالدين المحدد Determined Religion.

ب- **ديانة الروح الفرد:** ينظر إلي هذه المرحلة بوصفها مرحلة إيجاد آلهة فردية غير منعزلة عن نظام الدولة والمجتمع وليست منعزلة في وجودها عن الخلق وتشتمل هذه الديانة الديانات اليهودية ودين الإغريق أو ديانة الجمال والديانة الرومانية، ويسميها كذلك هيجل بالدين المحدد.

جـ- **الديانة النصرانية:** ويعلن هيجل أن الدين النصراني هو أنموذج لتطور العقلية الإنسانية ورقي الوعي الديني عامة ولذلك فهو يتفق مع تطور المذهب الهيجلي. ويقرر هيجل أن النصرانية هي دين الكشف عن الوحي أو هي دين الوحي حيث يكشف فيه الإله عن نفسه وتتحقق الديانة النصرانية في ثلاثة محاور رئيسة هي محور الآب، ومحور الابن ومحور الروح، ويسميها هيجل بالدين المطلق Absolute Religion، ويقوم علي عقيدة التثليث ويحلل هيجل الدين فيذكر أن له جوانب ثلاثة هي: أساس الدينFoundation، ومعرفة الدين Connaissance، ثم واقع الدين Reality.

فالأساس الذي يقوم عليه الدين أساسين: تجريبي بمعني المعرفة المباشرة الحسيّة منها والعاطفية، أي كل ما هو ملموس ويمكن إدراكه إدراكاً مباشراً، ويشمل الأساس التجريبي المعرفة المباشرة دون فكر أو استدلال، والمعرفة الباطنية الذاتية التي تقوم فيها العاطفة مقام العقل، والتمثيل الديني ويقوم أيضاً علي معرفة الله مباشرة من خلال العاطفة.

وتقوم معرفة الدين علي أساس معرفة وجود الله ومعرفة مضمونه ويتم عن

---

(١) د. محمد توفيق، الفلسفة، الألمانية، ص ص ١٢٢ - ١٢٣.
وأيضاً: Fuller, part 2, pp. 332 - 334.

طريق البرهان وطريق تتبع اللحظات المثالية لتطور الدين، وفيها يحيل هيجل البراهين علي وجود الله إلي مشكلة الواحد والكثير، فتتحول المشكلة من مشكلة معرفية إلي مشكلة وجودية أو أونطولوجية(١).

أما واقع الدين فيعني به هيجل الجانب الشيئ في الدين أو الدين كمجموعة من الأشياء أو من الجوانب الموضوعية الحسيّة الملموسة. ويشمل هذا الواقع جانبين أساسيين: العبادة أي مجموعة الطقوس والشعائر، ثم الحضارة.

ويتم التحكم في العالم عن طريق العناية الإلهية Divine Providence وتتمثل العناية الإلهية في الحكمة، فالله تعالي حكيم وهو يغلف حكمته بقوة لا نهائية، يتم عن طريقها تحقيق الأهداف المرجوة من خلق هذا العالم، ويشمل لفظ العالم كلا الناحيتين المادية والفيزيقية الملموسة والنفسية أو الروحية(٢).

ويمكن أن نستخلص بعض النتائج المهمة من دراستنا للفكر الديني أو فلسفة الدين عن هيجل وهي كالآتي:

أ - بعض الجوانب التقدمية

١- وحّد هيجل علي مستوي الفكر بين ما هو ديني مقدس وما هو دنيوي، وهي خطوة جريئة لأنها تقضي علي ثنائية الفكر سواء من ناحية المصدر أو من ناحية الجوهر والطبيعة، أو من ناحية الغاية والهدف.

٢- وحد هيجل علي مستوي الواقع بين الفكر والوجود وبالتالي قضي علي الثنائية التقليدية في النصرانية بين الروحي Spiritual والزمني Temporal.

٣- استطاع هيجل تحويل الفكر إلي وجود، وكذلك تحويل الوجود إلي فكر، ومن ثم استطاع القضاء علي كل أمل في صورة المثاليات القديمة، والمذاهب الصورية المحددة، وأصبح الفكر لديه هو العياني المادي الملموس، والعياني المادي الملموس هو الفكر.

---

(١) د. حسن حنفي، محاضرات في فلسفة الدين: ص ص ٣٩٦ - ٣٩٩.

(2) Saxe Commins and Robert N. Linscott, (editors), Man and the state: The Political philosophers, The Pocher library, U.S.A., 1954, pp. 416-420.

٤- اخضع هيجل الدين للعقل، وحول الدين إلي فكر، وجعل تطور الدين موازياً لتطور العقل، وبالتالي قضي علي كل الاتجاهات الإشراقية الصوفية، وعلي كل «عقائد السر» التي لا يستطيع العقل النفاذ إليها.

٥- استطاع هيجل أن ينفذ إلي الدين (النصراني) وأن يري فيه كل شيء، فقد اعتبره تطوراً للروح، ومنطقاً، وجمالاً، وفلسفة، وأخلاقاً، وقانوناً، وسياسة، وتاريخاً.. الخ.. فالدين المطلق هو الوحي الشامل الذي يعم جوانب المعرفة الإنسانية كلها.

٦- أظهر هيجل أن الدين مثله كمثل أية ظاهرة إنسانية أو طبيعية قابلة للتطور والتغير مع تقدم الزمن بسبب نشأته في عصر يؤمن بفكرة التقدم وبحركة التاريخ.

٧- كشف هيجل عن أن الدين لابد وأن يظهر في حضارة، وأن الدين ليس كتاباً أو وحياً أو عقيدة أو إيماناً بل هو تاريخ أو حضارة أو فكر أو فترة من الزمان. فالدين لديه جزء من فلسفة الحضارة كما هو جزء من فلسفة التاريخ.

٨- بين هيجل ارتباط الدين بالفن، وبأن الفن هو تعبير عن الحدوس الدينية، وأن الدين - علي الأقل في أحد مراحله - نظره فنية للعامل، كما هو الحال في الدين اليوناني.

٩- استطاع هيجل في النهاية أن يجعل الدين مرادفاً للحرية الذاتية وليس الخضوع إلي سلطة ما(١).

ب- بعض الجوانب المحافظة:

١- كانت مهمة هيجل كلها هي الدفاع عن النصرانية وتبريرها تبريرا عقلياً، كما فعل فلاسفة العصور الوسطي، ومثلما فعل ديكارت وليبنتز ومالبرانش، ويعتبر كيركجارد أكثر منه صدقاً في إعلانه رفض البحث عن أساس للعقيدة النصرانية، وأكثر جرأة في إعلان الثورة علي هيجل، وأفضل منه في شجاعته ورفضه وفكره.

---

(١) د. حسن حنفي، محاضرات في فلسفة الدين، ص ص ٤١٣ - ٤١٥.

٢- جعل هيجل الإيمان أساساً للعقل، أو جعل للعقل خادماً للإيمان، وقام بتبرير العقائد برمتها وعقيدة التثليث علي وجه الخصوص حتي أصبحت شعاراً واضحاً أو مستتراً لفلسفته ولمنهجه.

٣- قام هيجل بتبرير وجود الكنيسة من حيث هي فلسفة دينية أو زمنية، بينما حاول البروتستانت إقامة دين خالص، دين الروح والسلطة. وكذلك تبرير الطقوس بكل ما فيها من حسيّة وخارجية، حتي قيل عنه أنه فيلسوف الصلاة بينما لا يفكر البروتستانت في الجانب الخارجي في العبادة.

٤- رفض هيجل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها مع استشهاده بالنصوص لأنه يعتبر أن النص الديني يقوم علي شهادة باطنية للروح، وليس في أساس البحث العلمي.

٥- لا يخلو فكر هيجل من عنصرية كاملة وكامنة أو قومية شوفينية، واعتبر الدين النصراني هو الدين المطلق، وكل ما عداه ديانات محددة.

٦- قيل عن هيجل أنه فيلسوف التبرير للأوضاع القائمة بالفعل، وأنه رتب الحضارات ونظم التاريخ من أجل تثبيت الوضع القائم، حتي جاء هربرت ماركيوز فحاول تفسيراً نفيّ هيجل واعتباره رفضاً سياسياً، وإن كان هذا التفسير تفسيراً ذاتياً لا يرقي إلي المستوي العلمي[1].

رابعاً: فلسفة السياسة عند هيجل

إن أهم ما يميز فلسفة هيجل السياسية هو اهتمامه الزائد بالدولة القومية، حيث أنها تشكل الوحدة المهمة والأساسية في نسقه السياسي.

تقوم فلسفة هيجل السياسية علي عنصرين.. هما..

١- الجدل. ٢- نظريته عن الدولة القومية.

١- نشأة الدولة

الدولة عند هيجل.. تمثل التطور الفكري الذي يجمع بين الأسرة والمجتمع المتحضر، كما يتمثل فيها نظام أخلاقي، وكذلك تنصهر في إرادتها الحرة إرادات الأفراد.

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٤١٥ - ٤١٧.

لقد رأي هيجل أن الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة هي المراحل الثلاث لكي يتم التطور الصاعد إلي المطلق، وكلها تهدف إلي جمع الإرادات وتوحيدها في صعيد واحد لخدمة الروح أو المطلق[1].

أ - **الأسرة..** يري هيجل أن الأسرة هي التنظيم الأساسي والأصلي الذي يحقق الفرد من خلاله الحرية والحقيقة أن هيجل يهتم بالحرية خاصة حرية الفرد ولكن الحرية لديه ليست هي الحرية بالمعني التقليدي وهي حرية الإرادة، بل هي الحرية الوجودية (الأونطولوجية) أي عملية التحرر نفسها التي يقوم بها الفرد بنشاطه الخاص والتي تحدث أيضاً علي مستوي التاريخ[2].

إن جوهر الحرية عند هيجل - كما هو عند أرسطو - اجتماعي وسياسي وليس فردياً، فالحرية ليست فكرة مجردة بقدر ما هي ممارسة وخبرة إنسانية في إطار اجتماعي منظم، وقد استفاد هيجل من أفكار سبينوزا بأن الحرية مستحيلة إذا افتقر الإنسان معرفة العلاقات الواقعية الرشيدة للمجتمع الإنساني، كما يذكر هيجل في كتابيه فلسفة الحق وفلسفة التاريخ. أنه عن طريق الأسرة تنشأ الدولة، أما الزواج فهو أساس قيام الأسرة، وينبغي أن يكون الزواج قائماً علي اتحاد أخلاقي واجتماعي وعقلي، وليس علي أساس رومانسي، وأن يكون الزوجين شخصاً واحداً، ورفض هيجل فكرة تعدد الزوجات، وفكرة الطلاق، وقال إن الطلاق لابد وأن يتم من خلال القانون ولا يترك لأهواء الزوجين.

ب- **المجتمع المدنى..** ينشأ المجتمع المدني من اجتماع مجموعة من الأسر تتعاون فيما بينها لرعاية مصالحها الخاصة والسهر علي حمايتها. وبذلك يتضح لنا أن الدولة عند هيجل تتكون من الأسرة والمجتمع المدني.

وتشتمل الدولة في رأي هيجل علي حق داخلي.. متمثل في التشريع. وحق خارجي.. متمثل في علاقة الدولة بالدول التي تحيط بها.

لقد رفع هيجل شأن الدولة القومية وأعطاها أهمية تفوق أهمية الأفراد

---

(١) د. علي عبد المعطي محمد، السياسة: أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٣، ص ٣٧٢.

(٢) د. حسن حنفي، هيجل والفكر المعاصر، في: الفكر المعاصر، ص ٣٣.

المكونه لها. فيري أن مراحل الدولة القومية تتكون من أسرة تقوم علي أساس التعاون والمسؤولية، ثم مجتمع يقوم علي أساس التنافس بين أفراده، ثم الدولة.

فالدولة عند هيجل هي اللحظة الثالثة لتطور الروح، إنها العقل في ذاته ولذاته، إنها اتفاق الحقيقة التجريبية مع المفهوم فالذات تصبح حرة حقاً عندما يكون المواطن مواطناً للدولة العقلية، الرشيدة، وليست الدولة هي الغاية القصوي لتطور الروح. فماهية الروح هي الحرية، ويصير الروح إلي أعلا من الدولة في صورة الفن والدين والفلسفة، وفي شعب حر فإن العقل يتحقق بالفعل، ومن هنا جاء اختلاف هيجل عن كنط ونظريته في الأسرة، وروسو ونظريته في الدولة، ومع ذلك؛ فالعقد لحظة ضرورية من تطور الحرية، تترجم في صورة نظام لا مفر منه(1).

يقول هيجل إن كل شعب يتحرك في نطاق دولته ولا يستطيع أن يخرج عنها، ويحقق مصالحه عن طريقها. حيث أنه يري أن الدولة هي أسمي اجتماع للناس، ولا يمكن تصور أي شيء فوق الدولة.

رفض هيجل رفضاً تاماً وجود اتحاد للدول، كما رفض فكرة «جمعية الأمم» التي نادي بها «كنط» لتقوم علي حل المنازعات بين الدول ولتحديد سيادة كل دولة. حيث أنه نادي بأحقية كل دولة في حل منازعاتها وفرض سيادتها عن طريق الحرب، وبالتالي برر هيجل فكرة الحروب، وقال إن الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة.

لقد أعطي هيجل للدولة صفة القداسة حيث أنه اعتبرها مصدر لكل إرادات الأفراد، وكل القيم الأخلاقية وكذلك الحقائق الروحية. كما أن الدولة بقوانينها وتنظيماتها تحقق للإنسان الإرادة العامة، كما تمتاز بالحرية الموضوعية التي تتحقق بخضوع الناس للقوانين.

يقول هيجل إن التاريخ قدم لنا ثلاثة أشكال للدولة ظهرت علي مر العصور هي:

أ - الدولة الاستبدادية .. Despotic .. وتتمثل في دول الشرق القديم كالهند والصين ومصر. وهذه الدولة لا تتوفر فيها الحرية إلا لفرد واحد ومن حقه

(1) د. فؤاد مرسي، الدولة عند هيجل، في: الفكر المعاصر، ص ٤٩.

أن يتخذ القرارات، أما باقي الناس فعليهم أن يطيعوا بغير أن تتوافر لهم إرادة ولا حرية ولا فهم.

ب- الدولة اليونانية أو الإغريقية.. وفيها توصلوا إلي الحرية الذاتية، وعلي هذا النحو ظهرت الديمقراطية الاثينية التي حققت الحرية لمجموعة من المواطنين الأحرار.

جـ- الدولة البروسية.. وهي التي حققت الحرية للجميع في ظل الحضارة النصرانية وفي ظل هذه الحضارة يكون الجميع أحراراً.

وبالتالي ومما سبق نستنتج أن الحرية قد تحققت تدريجياً بالنسبة للفرد ثم بالنسبة لفئة قليلة، وأخيراً بالنسبة للجميع.

ويتضح لنا مما ذكرناه جميعاً أن الدولة هي الوصية علي معنويات الأمة وفيها تتجسد وتتحقق روح الأمة، ويكون لها السلطة المطلقة علي الأفراد، ولتحقيق هذه السلطة المطلقة فمن حقها الاستعانة بالشرطة والجيش. ولا ينبغي أن يحاسبها الأفراد علي أعمالها، وإنما حسابها يكون مع الله والضمير. (وهو كلام مثالي يساعد علي الاستبداد وسوء استخدام السلطات).

٢- السيادة

لقد أعطي هيجل للدولة سلطة مطلقة بدون حدود، كما نفي عنها المسؤولية وتحقيق متطلبات الأفراد، ويري أن غاية الدولة هي تحقيق الكل وتحقيق المثل، وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد.

٣- المساواة

أما المساواة التي تنادي بها الحكومات الديموقراطية فلا ينبغي أن تتجاوز مساواة الأفراد أمام القانون. أما الحق في الانتخابات وفي سن القوانين وتصريف أمور الدولة فليس للجميع الحق في ممارسته لأنه سوف يساوي بين الكفء وغير الكفء[1].

٤- الحرية

يقول هيجل بحرية الدولة، ويري أن حرية الأفراد تأتي من حرية الدولة

(١) أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية.. من أفلاطون إلي ماركس، ص ١٤٣.

الكلية. كما ينادي بأنه ليس هناك حرية فردية، بل إنها حرية كلية تتمثل في حرية الجميع. والمقصود بهذه الحرية السياسية والمساواة السياسية، أي الحرية في ظل القانون.

٥- الحكومة

يقول هيجل إن أفضل حل للمحافظة علي كلية الدولة والإرادة هو الحكم المطلق، والحاكم هو الذي يجسد مبدأ سلطة الدولة.

ويري هيجل أن الدولة الأكثر تطوراً ينبغي أن تكون ملكية دستورية علي رأسها حاكم يجمع لديه كل وظائفها بحيث لا يكون طاغياً أو حاكماً مطلقاً، بل ينبغي له أن يخضع لنصائح مستشاريه ومشورة وزرائه.

يري هيجل أن الملك يستمد سلطته من الشعب، وأن العلاقة المشتركة بين الحاكم والشعب هي الإرادة، كما أنها تربط بينهم.

٦- السلطات الثلاثة

ينادي هيجل بثلاث سلطات.. هي..

أ – السلطة التشريعية.. ويشترط هيجل أن الذي يملك هذه السلطة هم الفلاسفة والأساتذة، وتقتصر مهمتهم علي البحث في الأمور الداخلية للدولة فقط، أما الأمور الخارجية فهي مهمة الأمير، وهو يركز علي الأمير لأن النظام الملكي وليس الجمهوري، هو الذي يمجد حرية الفرد أكثر مما يجب.

ب- السلطة التنفيذية (الإدارية)... وهي التي تساعد السلطة التشريعية في تنفيذ القوانين.

جـ- السلطة المونارکية.. لقد أعطاها هيجل أهمية كبري لأنها تربط بين السلطتين السابقتين، أي أنها تجمع بين التشريع والإرادة أو التنفيذ. وعن طريق هذه السلطة يتحقق الكمال العقلي. كما أن تطور هذه السلطة يؤدي إلي قيام دولة أنموذجية.

وقد رفض هيجل فكرة الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، كما أنه لا يحبذ الاستفتاء العام، كما يقول إن تنفيذ الدولة أو الحكومة لإرادة الأمة لا يتحقق إلا عن طريق السلطة التنفيذية، وليس عن طريق الإنتخاب.

ويتضح لنا مما سبق أن الدولة عند هيجل ما هي إلا تجسيد للسلطة السياسية، وسلطة الدولة عنده مطلقة (كما ذكرنا) وليست تحكمية، إذ لابد أن تمارس سلطتها التنظيمية في ظل القانون. كما يقول إن سيادة الدولة تنتج عن الوحدة الضرورية للدولة ذاتها.

وأخيراً نجد أن أفكار هيجل السياسية عن الدولة والحاكم والسيادة قد أدت إلي ظهور الفاشية في إيطاليا، والمثالية السياسية المطلقة في انجلترا.

هذا ويمكن إيجاز فلسفة هيجل السياسية فيما يأتي:

تأثر هيجل بفلسفة السياسة عند أرسطو الذي أصل الدولة ككيان طبيعي مبتدئاً بالأسرة ثم القرية فدولة المدينة وقد أسسها علي الفضيلة، وسار هيجل علي نهج سلفه أرسطو فقال.

«الجوهر الأخلاقي هو العقل الحقيقي للأسرة والأمة، هذه الفكرة لها وجود عقلي؛ أي وجود يدرك ذاته، وكواقع أي كموضع لذاته، تجري حركته من خلال أشكال محددة هي:

١- عقل أخلاقي في شكل طبيعي أو مباشر (أسرة) هذا الجوهر يفقد وحدته ويدخل ضمن تقسيمات وعلاقات.

٢- مجتمع مدني، وهو تجمع أعضاء كيان ذاتي من خلال نسق قانوني، ينبثق تجمعهم نتيجة شعورهم بالحاجة لتحقيق مصالحهم العملية العامة.

٣- هذا الشكل يلتحم ضمن وحدة فتتكون الدولة التي تحقق كل من الجوهر الكلي والحياة العامة[(١)].

وحينما يقول هيجل في مقدمة كتابه «فلسفة الحق»: إن ما هو معقول فهو واقعي وما هو واقعي فهو معقول (عقلي): فهو يعني أن كل شيء يوجد، بما في ذلك الدولة، هو تجسيد للعقل أو الروح المطلق الذي يتخلل كل الظواهر، حتي تلك التي تبدو لنا عابرة أو مؤقتة، ومن ثم يضفي تناغماً علي العالم الطبيعي، ومن ثم فهيجل يري أن الدولة معقولة لأنها واقع يتجسد فيه العقل من خلال

(1) Hegel, The philosophy of Right, trans. By T.M. Knox, Oxford University Press, 1942, p. 110, Pars 156-157.

عملية جدلية ثلاثية تتضمن الأسرة، ثم المجتمع المدني، ثم الدولة كمركب من الموضوع (الأسرة) والنقيض (المجتمع) والمركب منهما (الدولة)، وبهذا يطبق هيجل منهج الجدل الذي طبقه علي جميع أفكاره(١).

خامساً: النظرية الأخلاقية عند هيجل

لا شك أن مؤلفات هيجل تنطوي علي فكرة عن الأخلاق والقانون وواجب الفرد بإزائه، وكان لهيجل اتجاهات نحو مذهب المنفعة Utilitarianism الذي لخصه جيرمي بنثام في عبارته المشهورة:

«أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس».

وإذا كان هيجل قد أعجبته مقولة بنثام إلا أنها لم تصادف نفس الإعجاب لدي كنط الذي يعد عمدة الأخلاق الفلسفية في الفلسفة الغربية لأن كنط أسس نظريته في الأخلاق علي فكرة الواجب أو الإلزام Categorical imperative الذي هو العمل بالقانون الأخلاقي الصادر عن إرادة حرة، وقد أعجبت هذه الفكرة العميقة هيجل أشد الإعجاب، فقال عنها:

«إن مذهب المنفعة العامة يفتقر إلي الثبات والتناسق إلي جانب فتحه الباب علي مصراعيه لكل شهوة ونزوة.. والإنسان يعتبر حراً فقط طالما يملك الإرادة وتنعكس ملكيته لها علي سلوكه»(٢).

وليس من الغريب أن ترتبط النظرية الأخلاقية عند هيجل ارتباطاً شديداً بفكرته عن القانون والنظم السياسية وفلسفة الدين ذلك أن هيجل يري أن الغاية من الفلسفة ليست تحديد مثل أعلي للكمال والوصول إليه، بل فهم الواقع لإعادة بناءه ديالكتيكيا والتعرف علي الطابع العقلي له. ومن هنا فإن الأخلاق مهمتها أن تشاهد لا أن تحكم. وهذا ما نجده في الاتجاه الوضعي في دراسة الأخلاق عند لوسيان ليفي برول صاحب الدراسات الأنثروبولوجيا الفرنسي.

ويسود دراسة الأخلاق عند هيجل مقابلة أساسية بين الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية، فالأولي هي الأخلاق بالمعني الكنطي أي التي تتحدد بمعيار شكلي صوري، عن طريق الصدق الكلي لمبدأ الفعل، ولكن هيجل يرى أن

(1) Ibid., pp. 110 -111.

(٢) نبيل محمد توفيق، النظرية الاجتماعية عند هيجل، جامعة الإسكندرية، ١٩٦٨، ص ٧٢.

هذا المبدأ مبدأ مجرد وبالتالي لا يؤدي إلا إلي مشكلة جوفاء ولا يستطيع المرء عن طريق هذه القاعدة الشكلية أن يحدد في الواقع ما هي الواجبات وما هي الحقوق. إنما الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق الموضوعية وهي التي يكتسبها الإنسان في المجتمعات التي تقوم علي تربية الأسرة والمجتمع المدني وخصوصاً الدولة(١).

وهنا نجد أن هيجل يمجد الدولة لأنها في نظره تمثل الكائن الاجتماعي الأكبر، ويري أن الإنسان لا يصل إلي الحرية الحقيقية إلا عن طريق الدولة وذلك حين يعيش الإنسان القانون بدلاً من أن يخضع له خضوعاً سلبياً، وهذا الرأي نجده عند كنط في حديثه عن الحرية السلبية والحرية الإيجابية، فالقانون بهذه الطريقة لا يصبح قهراً بل شكلاً من أشكال التحرير عن طريق جعل الإنسان يضبط نفسه وفرديته العينية ووجداناته العمياء ومنفعته الذاتية التي تتصف بالأنانية. ويقترب هيجل هنا من فكرة «الأوتونومي» Autonomy – أي الاستقلال الذاتي عند كنط – ولكن هيجل يضع معياراً لهذه المشاركة في الروح الجماعية أي روح المجتمع ككل في الدولة، ولكن هذا الوضع لا يتحقق إلا إذا كانت الدولة جيدة وأخلاق الناس قوية(٢).

ويري هيجل أن تقدماً من هذا النوع ممكن عن طريق فعل الصفوة المختارة Elite من أبناء هذه الدولة، غير أن عمل هؤلاء (الصفوة)، لن تنجح إلا إذا كانت أفكارهم ومشاعرهم ومصالحهم تتطابق مع العقل وهي أكثر خيرية من الأنظمة الموجودة وبالتالي تكون أصدق من هذه المؤسسات الموجودة وأقرب إلي الكلي الذي يطمح إليه هيجل ويسعي حثيثاً نحوه.

وقد اهتم هيجل اهتماماً بالغاً بالدولة كفكرة مثالية أو تصور مثالي، وطالما أن الأخلاق Ethics تتعامل مع المثل أو مع ما هو مثالي بمعني أنها تبحث فيما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن فإنه يري أن القانون مجال من مجالات الروح ونقطة البدء هي الإرادة الحرة وهي حرة بوصفها لا تقبل التعين، والإرادة الحرة

---

(١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شيلنج)، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ص ١٣٠ – ١٣١.

تتخذ مضمون الكلي لا الجزئي، أي أن الإرادة تصبح فكراً، وتوصل هيجل إلي «أن الدولة هي تحقيق الفكرة الأخلاقية - والروح الأخلاقية - هي الإرادة الظاهرة المتميزة الجوهرية التي تعي ذاتها، والدولة هي تحقيق الحرية العينية، والحرية العينية معناها أن الشخصية الجزئية ومصالحها الجزئية تتطور تطوراً كاملاً، واعترافها بحقها في نظام الأسرة وفي نظام المجتمع المدني والقوانين تعبر عن تعيينات مفهوم الحرية الموضوعية، والقوانين هي بمثابة عادات أخلاقية لها قيمتها في تحقيق هذه الشخصية وفي تواجدها»(١).

سادساً: نظرية المعرفة عند هيجل

يفرّق هيجل في نظرية المعرفة بين الذات والموضوع، فهناك ذات تعرف وشيء يعرف ولا تتم المعرفة إلا بوجود الطرفين، وتنشأ المشكلة المعرفية عندما يظهر في الأفق طرفاً ثالثاً وهو الشيء نفسه أو الشيء في ذاته، وبهذا يكتمل أطراف الجدل المعرفي ممثلة في الذات العارفة والشيء كموضوع المعرفة والشيء في ذاته(٢).

وطالما أن الشيء في ذاته لا يقبل أن يكون موضوعاً للمعرفة من حيث هو شيء في ذاته، إلا أن النشاط المعرفي للإنسان يجب أن يستمر حتي يحيل الشيء في ذاته إلي شيء معروف أو حتي ندركه إدراكنا لشيء بوصفه موضوعاً معرفياً، لأن ما هو في ذاته يصبح لذاته في النشاط المعرفي.

وتكمن مشكلة المعرفة الكبري عند هيجل في معرفة ما هي هذه الأشياء التي يسعي الإنسان إلي معرفتها، فإن معرفة الأشياء في الواقع تؤدي إلي معرفة الذات، حيث ترتبط الإرادة بالمعرفة «ولا يري هيجل انفصالاً بين مشكلات الإرادة. ولهذا السبب كان الحس المشترك نفسه نقطة الابتداء في ظاهريات الفكر (أو الروح) ولكن تجاوزه يتحقق منذ الوعي الحسي(٣).

---

(١) انظر: نصوص مقتبسة من كتاب المثالية الألمانية، ص ص ١٣٧ - ١٣٨.

* Fuller, A history of modern philosophy, p. 343. Part 2.

* Wright, A history of philosophy pp. 315 - 316.

(٢) د. عبد الفتاح الديدي، هيجل، نوابغ الفكر الغربي، ٢٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٥٢.

(٣) نفس المرجع، ص ١٥٥.

وقد حدثنا هيجل في الفصل الثامن والأخير من فصول كتابه «فينومينولوجيا الروح» عن «المعرفة المطلقة» محاولاً تجاوز شتي الثنائيات التي ظلت شائعة في «المعرفة الدينية» علي الرغم من أن هيجل لا يجد تعارضاً بين الدين والمعرفة، بل حاول إثبات «هوية الأنا والوجود» أو بيان العلاقة بين المعرفة والوجود خاصة الوجود الإنساني، فإذا كان المنطق هو كلمة هيجل الأولي في نسقه الفلسفي فإن نظرية المعرفة التي أوردها هيجل في كتاب «الفينومينولوجيا» هي الكلمة الأخيرة فيه حيث ينتهي إليها كل أشكال الوعي. والواقع أن العلم أو المعرفة المطلقة منطابق تماماً مع انكشاف الوجود وتطوره، لذلك لا يفرق هيجل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي أي بين الأنا والوجود، أو بين المعرفة والوجود، ويعلن رفضه التام لتفرقة كنط بين الذاتي والموضوعي علي الرغم من إضافة كنط الجديدة التي أضافها إلي الموضوعية في إطار التجربة(١).

«وليست المعرفة المطلقة مجرد معرفة يحصلها المطلق عن ذاته فحسب، بل هي أيضاً معرفة يستطيع المتناهي عن طريقها أن يتسامي بنفسه إلي مستوي الوعي الذاتي الكلي. وهذا التلاقي الذي يتم في داخل «الآنا» المكافيء (المساوي) لذاته بين الروح اللامتناهي اللازماني من جهة، والبشرية الزمنية من جهة أخري، هو ما يكون – علي وجه التحديد – صميم الروح المطلق»(٢).

كما تمثل «الفكرة الشاملة» المعرفة المطلقة التي هي بمثابة فعل تحققه «الذات» التي تتعقل تلك «الفكرة» وليس القانون العام أو ما أسماه اليونانيون «اللوجوس» Logos باعتباره معرفة الذات.

وخلاصة القول في هذه النظرية الغامضة الشائكة أن هيجل يتمسك بالذاتية الواقعية المبنية علي الارتباط الحيوي بالواقع الجاري بالفعل(٣).

سابعاً: تأثيرات هيجل

لم يكد هيجل يلقي حتفه حتي بدأت تأثيراته تنتشر في العالم كله، وقد بدأت بين تلاميذه الذين ثار بينهم الجدل حول «المطلق» الذي أعلنه هيجل هل هو

(١) د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، ص ص ٤٤٥ – ٤٤٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٤٧.

(٣) د. عبد الفتاح الديدي، هيجل، ص ١٦٧.

يمثل الوعي ذاته Self-Consciousness بعيداً عن العقول الإنسانية، أم إنه الإله الذي تقمص جسد السيد المسيح، وهل الناس خالدون كأفراد بهذا العني أم أن الخالد فقط هو «العقل المطلق» Absolute mind، وكانت معظم التساؤلات التي ثار حولها الحدس تدور في مجال الدين، وقد دافع عن هيجل من سموا أنفسهم بالمحافظين The Conservatives وهم اليمين الهيجلي The Hegelian Right. حيث دافعوا عن البدائل الأرثوذكسية، أما الجناح المتحرر وهم اليسار الهيجلي Hegelian Left أو صغار الهيجليين Young Hegelians فقد أخذوا الجانب المضاد؛ لأن النسق الطبيعي الهيجلي يسبق العقل والروح الإنسانية، مما جعلهم يتوجهون نحو النزعة المادية والإلحاد(١).

وسوف نري تأثيرات هيجل في مختلف دول العالم كأمثلة:

١- في ألمانيا:

تأثر علم الاجتماع الألماني بفلسفة هيجل خاصة نظريته في فلسفة التاريخ والسياسة، كما اعتنقت مدرسة القوة في علم الاجتماع الألماني نظريات هيجل عن الزعيم والبطل وتأثرت بآرائه عن التوسع القومي، وأخذوا عنه فكرته أن الدولة لم تنشأ عن عقد اجتماعي ومجدوا مثله الحرب في كل أشكالها، حتي أننا نجد أن «فردريك راتسل» Ratzel زعيم مدرسة «السوسيوجرافيا» Sociogeography أو الجغرافيا الاجتماعية قد أله عظمة الدولة التي قال بها هيجل لتحقيق نفس الهدف وهو إعلاء وتمجيد الشعب الألماني، وتبرير غزوه للبلاد المجاورة، حيث يري راتسل أن الشعوب التي تنقصها الأسواق الخارجية تعاني من مركب نقص يجب أن تتحرر منه عن طريق الغزو والفتح والإغارة، ولا أدل علي نزعة العدوان في كتابات «راتسل» من ذلك الوصف المستهتر للحرب بأنها «تعني نزهة الحدود علي حدود البلد الآخر»(٢).

---

(1) Wright, A history of modern philosophy, p. 349.

(١) د. مصطفي الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الجزء الثالث، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٥٨.

ولقد تركت فكرة الحرب وتمجيدها وتمجيد الصراع تأثيرها علي الكثيرين غير راتسل، مثل نوفي كوف عالم الاجتماع الروسي، وجمبوفتش عالم الاجتماع الهولندي، وفيكارو عالم الاجتماع الإيطالي. وذكر نوفي كوف أن صراع الأفكار يجب أن يحل اليوم محل الصراع المادي والجسماني.

كما تأثرت مدرسة علم الاجتماع الصوري في ألمانيا بفلسفة هيجل، وذهبت هذه المدرسة إلي ضرورة دراسة العلاقات الاجتماعية دراسة فلسفية، في شكلها الصوري المتعلق بطبيعة العلاقات في ذاتها بدون النظر إلي مادتها وإلي ظواهرها المختلفة. وتأثر جورج زيمل بالنظرة الكلية الشاملة التي قال بها هيجل، ولأن هيجل أوضح ضرورة الارتباط والتأثير المتبادل بين كافة ظواهر المجتمع ونظمه الدينية، والدستورية، والأخلاقية، والسياسية، فكذلك فعل زيمل عندما هاجم كارل ماركس لتركيزه علي الظواهر الاقتصادية فقط وقال زيمل بضرورة دراسة القوي النفسية والروحية والأخلاقية والسياسية التي تؤثر علي السلوك الاقتصادي للمجتمعات وهو ما أسماه زيمل بالمنهج الوظيفي.

وقد تأثر كذلك ماكس ڤيبر Max Weber (١٨٦٤-١٩٢٠) برفض هيجل تطبيق المنهج العلمي علي شؤون المجتمع والذي سبق لنا بيانه، حيث يري «ڤيبر» أنه من الصعوبة بمكان وضع منهج عام يخدم أغراض الدراسة الاجتماعية ويصلح أساساً للنظرية الاجتماعية في مختلف الميادين، ذلك لأن العلوم الإنسانية لا تتوفر فيها الدقة التي تتوفر بكل كفاية في العلوم الطبيعية، ويرجع السبب في ذلك إلي إرادة الإنسان(١).

كذلك تأثر «ڤيبر» بنزعه هيجل التجريدية حيث درس الأشكال الاجتماعية وردها إلي شكلين أساسيين، المجتمع العام، والمجتمع المحلي، وهما يعبران عن اتجاه جماعي تسوده أفعال عاطفية ومظاهر وسلوك لا شعورية، واتجاه جماعي تسوده أفعال ذات غائية واضحة(٢).

وهناك تأثيرات كثيرة مختلفة نذكرها في عجالة فهناك تأثيرات عند فرديناند تونيس وفون فيزي وماكس شيلر وألبرت شفلي وجيوم دي جريف وغيرهم كثيرون.

---

(١) نفس المرجع، ص ٦٧.

(٢) نبيل محمد توفيق، النظرية الاجتماعية عند هيجل، ص ١٠٢.

٢- فى انجلترا

اقترنت الفلسفة الهيجلية بمعني الثورة سواء بمعناها الديني أو الروحي أو بمعناها التاريخي الموضوعي أو بمعناها المثالي الفكري، كما اقترنت بمحاولات اصلاح أدوات الحكم، ومحاربة الفساد بكل أنواعه وقد غزا كنط وهيجل جامعات أوروبا خاصة فرنسا وانجلترا ولم تستطع هذه الجامعات ولا المجتمعات أن تتخلص منهما حتي اليوم.

وقد ساعد كولريدج (١٧٧٢-١٨٣٤) علي دخول الهيجلية إلي انجلترا وقد مزج فلسفته بفلسفتي كنط وهيجل مزجا غريباً، وكذلك ظهر تأثيرها في مؤلفات بنيامين جوويت (١٨١٧-١٨٩٣) الذي روّجلفلسفة هيجل داخل جامعة باليول، وهناك فيريار وجروت واستير لينج وتوماس جرين والأخوان جون وإدوارد كيرد.

ولقد خص ماكتجارت (١٨٦٦-١٩٢٥) هيجل بثلاثة كتب تعد من أهم ما عرف من الدراسات عن الهيجلية وصارت بمثابة البحوث الرئيسة فيها[١]،

،ولكي ندرك مدي أهمية تأثير هيجل علي الفكر البريطاني ينبغي أن نعرف مقدار ما أداه برادلي من الثورة والتمرد علي الأسلوب الفلسفي التقليدي في النظر والتأمل في بريطانيا لأن هذه الثورة لم تنبع إلا من خلال قراءات هيجل نفسه ومن خلال متابعة أرائه وأفكاره. وأسست الهيجلية عند كل من برادلي وبوزانكيت ثورة نقدية عارمة ضد كل مظاهر ضيق الأفق والانحصار في تفكير الانجليز كما أنه مهد لإدخال كل الأفكار الكبيرة وكل النظريات الشمولية في أرض الجزيرة البريطانية. وكانت ثورة برادلي بالذات ثورة ضد التجريبية المقفلة وضد النفسانية المنطقية وضد الوضعية الرديئة[٢].

٣- فى أمريكا

كذلك تركت الفلسفة الهيجلية تأثيراتها في أمريكا خاصة لدي رالف والدو إيمرسون Ralph Waldo Emerson (١٨٠٣-١٨٨٢) وجـــوزيا رويس Josia Royce (١٨٥٥-١٩١٦) وتركت فلسفة هيجل تأثيرها وبصماتها الواضحة علي الصعيد السياسي الأمريكي، فقد وضعت الروح الموضوعية عند هيجل في خدمة

(١) د. عبد الفتاح الديدي، إشعاعات هيجل في انجلترا وأمريكا، في: الفكر المعاصر، ص ٩٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٥.

الاتحاد الجديد بين ولايات الشمال والجنوب، واستعان الأحرار بفلسفة هيجل من أجل توكيد المشاعر بإزاء الدولة(١).

وعلي الرغم من ميل إيمرسون نحو الفلسفة الترنسندنتالية الكنطية إلا أنه أبدي إعجاباً كبيراً بفلسفة هيجل، وكذلك فعل رويس مع بعض التحفظات. وأما بيرس فكان أقرب إلي ليبنتز وإن لم يغفل أهمية هيجل بوصفه أكثر الفلاسفة فلسفة وتفلسفاً، وصاحب الفضل في إيجاد المنطق الموضوعي.

أما هربرت ماركيوز فهو مؤلف كتاب «علم الوجود عند هيجل» وأسس نظريته في التاريخ الذي أخرجه في فرانكفورت بالألمانية سنة ١٩٣٢ وألف بعد ذلك كتابه المشهور عن "العقل والثورة في فلسفة هيجل" الذي نشره سنة ١٩٤١ بأمريكا. وله كتاب ثالث يدور حول موضوع فلسفة هيجل أيضاً في كثير من جوانبه تحت عنوان الماركسية السوفيتية. وعلي الرغم من محاولة ماركيوز الظهور بمظهر الفيلسوف الثوري فهو يلغي الشعب من تقديره ويبتعد أيما ابتعاد عن علم نفس الشعب وروح الشعب كما تجلت في الهيجلية وينفر من كل ما فيها من عوامل الاقتراب من عامة الناس والجمع بين مجموع الناس وتطور التاريخ.

علي أن هذا كله لم يمنع فلسفة التجربة من النمو في أمريكا ولم يحل دون ظهور الوضعية المنطقية السيمانطيقية بوصفها أقوي الفلسفات التي حملها فلاسفة حلقة فيينا عند انتقالهم إلي الولايات المتحدة. واستحالت هذه الفلسفات إلي فلسفات شبه رسمية في الولايات المتحدة تحت اسم فلسفات التحليل.

ولا شك في أن الاختلاف الجوهري بين مطالب الحياة في العالم الأمريكي الجديد وبين أوضاع الحياة في عالم الغرب الأوروبي دفعت الناس إلي التطلع إلي نوع من التفكير الفلسفي الذي يسعف في قضاء الحاجات وتحقيق المآرب واستيفاء الغايات أكثر من مجرد التأمل النظري والتفكير الجدلي. ولم تعد الحياة الأمريكية تسمح بترديد التساؤلات التي تتميز في جوهرها بالشمول وصارت تلح في ضرورة توفير الإجابات السريعة الفعالة وفي لزوم تدبير الردود العاجلة إزاء كل مطلب من المطالب(٢).

---

(١) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٧.

كما ترك هيجل تأثيره علي فيلسوف البرجماتية الكبير جون ديوي صاحب مذهب الأداتية البرجماتية الأمريكية، وظل هيجليا لفترة من حياته خاصة فترة الشباب ثم ثار علي هيجل وعلي النزعة المثالية ككل واتجه بكل قدراته العقلية نحو الأداتية أو الوسيلية.

٤- في فرنسا

في الستينيات من القرن العشرين ثار تساؤل فلسفي عميق في فرنسا مؤداه: هل الديالكتيك قانون للتاريخ فقط أم للطبيعة كذلك؟

وكان منهج الديالكتيك الهيجلي قد انتشر بين اتجاهات كثيرة ومتعددة ومتباينة مثل الاتجاه الماركسي والاتجاه الوجودي والاتجاهات المثالية والوضعية واللاأدرية، ولكنها علي الرغم من قبولها لمنهج هيجل الجدلي إلا أن هذا القبول كان بدرجات مختلفة، ودار الاختلاف حول التساؤل الذي طرحته الآن: هل الديالكتيك قانون للتاريخ الإنساني فقط أم هو قانون للطبيعة أيضاً؟

وقد تلقف كل من جان بول سارتر الفيلسوف والأديب الفرنسي المشهور، وروجيه أورجاء الفيلسوف ومدير مركز الدراسات والبحوث الماركسية في فرنسا هذا التساؤل وأبدي كل منهما رأيه فيه، وها هي هذه الآراء[1]:

أ - رأي جان بول سارتر

ليس هدف هذا الحوار إيجاد تعارض بين الديالكتيك كقانون للفكر، والديالكتيك كقانون للطبيعة. وليس هدف هذا الحوار إيجاد تعارض بين النزعة الميكانيكية (الآلية) التي ظهرت كمبدأ أساسي للعلم منذ وقت طويل وبين الديالكتيك. وإنما الأمر يتعلق - بصورة أعمق - بما إذا كان من حقنا، أن نتحدث عن ديالكتيك (جدل) للطبيعة، مثلما هو من حقنا أن نتحدث عن ديالكتيك للتاريخ؟ وكما هو معروف، فإن ديالكتيك التاريخ هو الذي ظهر أولاً. وقد ظهر كاكتشاف تلقائي لقانون تطور الواقع التاريخي، وهو قانون تطور معرفة هذا الواقع علي كل حال.

---

(٢) إبراهيم عامر، عرض حوار سارتر وجارودي، في: مجلة الهلال، دار الهلال، العدد الثاني عشر، السنة السادسة والسبعون، القاهرة، ١٠ رمضان ١٣٨٨ هـ، أول ديسمبر ١٩٦٨م، ص ص ١٢٠-١٣١.

لقد أدي هذا الاكتشاف إلي اكتفاء تفسير التاريخ بالظواهر السطحية، أو ما يسمي بنظرية «أنف كليوباترا»، تلك النظرية القائلة بأنه لو كان أنف كليوباترا قصيراً لتغير وجه العالم.

ويقول «جورج لوكاتش» في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي»:

«مهما كان الموضوع الذي يعالجه الديالكتيك، فإنه يدور دائماً حول نفس المسألة، ألا وهي: معرفة «كلية الظاهرة التاريخية».

ولا شك في أن ديالكتيك الطبيعة موجود عند هيجل، لكنه يأتي في المرتبة الثانية بعد ديالكتيك التاريخ، وذلك باعتباره لحظة في المنطق. وتبين كتابات هيجل الأولي - وهي دراسات تاريخية عن روح النصرانية وعن الوعي البائس - إنها تريد، أولاً وقبل كل شيء، تحقيق وحدة المعرفة عن طريق يتضمن البعد التاريخي في هذه المعرفة، ومع هذا، فإن رؤيا هيجل تظل مثالية.

فالإنسان كائن.. موجود مادي، وليس مجرد الفكرة التي نكونها عنه، والمعرفة تؤثر في هذا الكائن، فالكائن هو موضوع المعرفة لكن، المعرفة هي جزء من هذا الكائن، فالكائن يكتسب ديالكتيكياً الفكر بوصفه تفكيراً وحسب، وأصبح مفتاح الديالكتيك التاريخي هو عبارة ماركس في كتابه «بؤس الفلسفة» The Poverty of Philosophy.

«إن علاقات الإنتاج تكون الكل».

إن الهدف الذي نعترف به جميعاً هو وحدة المعرفة Unity of Knowledge، لأنه لابد وأن تكون هناك معرفة واحدة، تعبّر عن وحدانية الكائن - كما يقول الماركسيون المعاصرون -، فالإنسان غامض في الطبيعة ومغمور فيها، واكتشف ماركس أن الطبيعة لم تتوقف عن أن تكون طبيعة في ذاتها وتعرف من خلال عمليات الإنتاج.

وفي الواقع، إن مسألة ديالكتيك الطبيعة تتعلق بالعلماء وليس بالفلاسفة، وعلي العلماء أن يقولوا لنا ما إذا كانت العمليات الطبيعية هي من النوع الديالكتيكي أو أنها ليست كذلك، وأنكر سارتر أن تكون المعرفة بالطبيعة هي معرفة ميكانيكية، ولا يمكن أن تكون معرفة ديالكتيكية بكل ما في معني الديالكتيك من عمق.

معني هذا أن الديالكتيك يجب أن يكون الممارسة الاجتماعية والتطبيق اليومي.. أو هو ما يمكن أن نسميه «منطق الفعل والعمل والنشاط الإنساني».

ويري سارتر أن المتناقضات بين القوي التاريخية تختلف اختلافاً بيناً عن التناقضات الفيزيائية - الكيميائية، ومن ثم فقد رفض سارتر نظرية ديالكتيك الطبيعة - أضعف أجزاء نسق هيجل الفلسفي - التي تزعم «كلية» الطبيعة.

ب- رأى روجيه (رجاء) جارودي:

رفض جارودي - بادئ ذي بدء - آراء سارتر حول الديالكتيكية التاريخية، وإنكار سارتر لمبدأ الكلية الذي يعتبره جارودي علي جانب عظيم من الأهمية، كما رفض تأويل سارتر لبعض كتابات إنجلز، خاصة أن سارتر ينتزع فقرة ما خارج سياقها ويحاول تأويلها.

وعلي الرغم من إنكار سارتر للكلية إلا إنه يقول في كتابه «نقد العقل الديالكتيكي»: «إن الديالكتيك هو ذلك النوع من قابلية الإدراك الذي يتفق مع الكليات المنظمة» (ص ١٧٥).

ثم وافق سارتر علي فكرة الديالكتيك التاريخي التي أعلن رفضه لها وقال في نفس الكتاب (ص ٢٧٣) إن «الممارسة والتطبيق الاجتماعي الفردي هو التجربة الأصلية في الديالكتيك» فالأفعال الإنسانية وحدها هي التي تصنع التاريخ.

ويتساءل جارودي: هل هذا البناء ديالكتكي؟ ويقول إن الإجابة تكمن في تاريخ العلوم، فهناك سمات عامة لكل العلوم هي:

أ - أن كل قصور ذاتي نسبي، وأن كل شيء يتحرك.

ب- أن هذه الحركة ليست مجرد إعادة ترتيب للعناصر غير المتحركة، وإنما هناك جديد يظهر، فمجرد الخلط يؤدي إلي مركّب هو شيء آخر تماماً وهو أكبر من مجموع العناصر المكونة له.

جـ- أن ظهور هذا الجديد يكفل تأريخ الأشياء وتقدير عمرها. والأمر لا يتعلق بمجرد وضع جدول للكائنات الحية، وإنما بتحديد عمر الأحجار والنجوم، ذلك لأن الطبيعة تاريخاً.

ورد جارودي علي قول سارتر بأن المعرفة مجرد «انعكاس»، وقال جارودي إن كلمة «انعكاس» توحي بأن المعرفة ظاهرة سلبية، أي أنها مجرد تسجيل ميكانيكي أو إعادة إنتاج لما انعكس فيها. لكن المعرفة تنطوي علي جانب إيجابي جوهري يقوم علي الافتراض، والتطبيق، والتجربة، والتثبت. ثم إن «الانعكاس» يثير في الذهن التشابه مع المرآة، أي افتراض حدوث المعرفة بصورة مباشرة عن طريق الاتصال البسيط بالشيء المراد معرفته، أو استقباله مباشرة، بينما المعرفة هي في جوهرها معرفة تاريخية، وهي تنمو وتتطور باقترابات متوالية من المعروف.

ومع أن مفهوم «الانعكاس» هو الجانب الأساسي في الموضوع لأنه لا يوجد انعكاس بدون شيء منعكس، وبهذا المعني وباستبعاد الصورة الساذجة للانعكاس في المرآة، فإن فكرة المعرفة كانعكاس لها ما يبررها في كونها تؤكد السمة المادية للمعرفة بدون أي غموض، كما أنها تستقبل بذلك أية تنازلات للمثالية أو الوضعية أو اللاأدرية، والقول بأن المعرفة «انبثاق» إنما يفتح الطرق لكل أشكال المثالية والوضعية واللاأدرية.

طالب جارودي باستبعاد أربع مسائل تثير القلق والبلبلة وهذه المسائل هي:

١- التسوية بين الطبيعة والإنسان، وبين التاريخ الطبيعي والتاريخ الإنساني.

٢- رفض الحرية التي تجري في مجري حفرته لها الطبيعة، فوحدة المعرفة لا تستبعد انفصال القطاعات وخصوصيات المستويات، ويرفض جارودي خضوع الأعلي، وهو الإنسان، للأدني وهو الطبيعة، لأن خضوع الإنسان للطبيعة هو خضوع مادي آلي (ميكانيكي)، وجوهر الديالكتيك هو - بدقة - أن الكل يختلف عن مجموع العناصر المكونة له.

٣- يشترك سارتر وجارودي في رفض فكرة أن الطبيعة تشكل «كلا» واحداً»، فجدل الطبيعة يبين أن في الطبيعة فقط «كليات».

٤- يشترك سارتر وجارودي في رفض فكرة المذهب المسبق أي فكرة نظام متكامل من القوانين الديالكتيكية. ولا توجد قائمة نهائية كاملة وقاطعة بالقوانين الديالكتيكية.

تعقيب

كانت هذه هي حياة وفلسفة چورچ ڤلهلم فريدريك هيجل فيلسوف ألمانيا الكبير الذي آمن بحتمية التاريخ صاحب المنهج الجدلي الحديث وصاحب المؤلفات الكبيرة العسيرة علي الفهم والتي لخصها في «موسوعة العلوم الفلسفية» وبذلك أصبح زعيم الفكر الفلسفي في ألمانيا. والتي ينشرها في محاضراته المتنوعة: تاريخ الفلسفة، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحقوق، وفلسفة الدين، والفن، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا، وفلسفة القانون وعلم الجمال.

وعلي الرغم من هذا المدح لهيجل، إلا أن برتراند رسل يقول عنه في كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» «إن البعض يري وأنا واحد من هؤلاء أن كل القضايا الهيجلية قضايا زائفة». ويري كل من «أندريه كريسون» و «إميل بربيه في كتابهما «هيجل».

«إنه نظام هيجل الذي يبدو من بعيد كأنه إحدي الكاتدرائيات القوطية في تناسق أبراجها وانتظام قبب أجراسها... فهو نظام عملاق، ولكن إذا كنا لا نريد الاكتفاء بالنظرة الإجمالية، وأحببنا أن نهتم بتفصيل بنائه فإننا نشعر بخيبات مضنية، وبينما كنا نظن أننا بإزاء أحجار من الصوان.. إذا بنا أمام قطع من الكتان المصبوغ، استعان به هيجل لإيجاد ألوان من الاحتيال وخداع البصر»[1].

ويري أندريه كريسون أن الديالكتيك فيه كثير من العجرفة والتكلف والتصنع ويذهب في وصفه لنسق هيجل أنه نوع من «البهلوانية الفكرية».

بينما ذهب شيلنج إلي أن نسق هيجل الفلسفي ليس له ما يبرره تبريراً عقلياً ويجعلنا ننسب تلك الصفات المحددة التي ذكرها هيجل إلي الوجود، فهذا نوع من العسف، كما أنه ليس هناك حتمية عقلية تبرر أن كل قضية لابد لها من نقيض وكل نقيض لابد له من مركب فهذا المنهج منهجاً متعسفاً.

ومن أخطاء هيجل رفضه تطبيق المنهج العلمي علي الطبيعة وعلي المجتمع، وإصراره علي تطبيق المنهج الاستنباطي والديالكتيكي العقلي حيث استنبط الطبيعة والمجتمع ومبادئهما ابتداءً من الفكرة المطلقة، مما دعا إيمرسون

---

(١) أندريه كريسون، وإميل برييه، هيجل، ترجمة د. أحمد كوي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٥، ص ٤١.

إلي القول: «إن فلسفة الطبيعة عند هيجل تثير فينا دهشة عميقة.. إنها لا تظهر لنا إلا عمالقة يقومون بحركات غريبة، وهذا ما يدعونا إلي الظن أن كل شيء مباح»[1].

ويظهر عقم المنهج الجدلي عند هيجل عند تطبيقه علي تفسيرات الدين والفن واللذان يعتبرهما أنهما ظواهر اجتماعية في المحل الأول، وليس هناك مبرراً عقلياً في مجال الفن أن ينتقل الإنسان من الرمزية (وهي القضية) إلي الكلاسيكية (وهي النقيض) إلي الرومانتيكية وهي المركّب منها.

كما أن رؤية هيجل للدين رؤية يجانبها الصواب عندما يري أن الدين يجب أن يتخذ حتماً أشكال الدين الطبيعي، فضلاً عن أن فلسفة هيجل ككل وفلسفته الدينية تعد امتداداً لفلسفة الدين في العصور الوسطي خاصة عند توما الاكويني الذي أذاع قولته المشهورة «تعقل كي تؤمن» فحاول هيجل عقلنة كل مناحي الفكر الإنساني ومن بينها الدين.

وقد أضفي هيجل الطابع الإلهي علي الدولة وكان الهدف الذي يقف من وراء هذا الإضفاء هدفاً أيديولوجياً عقلياً لتثبيت أركان الدولة الملكية البروسية، وهو هنا يذكرنا بنظريات التفويض الإلهي، والحق الإلهي المباشر وغير المباشر والذي قصد به تثبيت أركان النظام الاقطاعي في العضور الوسطى، كما يذكرنا بنظريات العقد الاجتماعي التي كان الهدف منها مساندة الطبقة البرجوازية الناشيءة.

وقد أقر هيجل بشرعية الحرب بين الدول كوسيلة لحل المنازعات بينها مما شجع أودولف هتلر – الزعيم النازي المعروف – علي اعتلاء عرش السلطة وإعلان الحرب علي جيرانه بل وعلي العالم أجمع. كما رفض هيجل وجود جمعية للأمم تسير وفق القانون الدولي في حل المنازعات التي تنشب بين الدول.

كما شجع حكم الفرد صاحب الحرية الكاملة، والسلطة المطلقة، وعلي الشعب الإذعان له دون أن يكون لهم أدني حرية أو إرادة أو الاشتراك في إصدار القوانين التي تهمه وبهذا شجع علي الديكتاتورية وهلل لها وبرر وجودها للناس، وسلب من الفرد حريته وإرادته.

(١) نفس المرجع، ص ص ٥٨ ، ٥٩.

وفي مقابل كل هذه السلبيات في فلسفة هيجل إلا أننا نستطيع أن نحمد له اهتمامه بالأسرة التي وجد في رحابها الحب والثقة في الآخر، فالأسرة مدرسة يتعلم فيها الفرد كيف يعي ذاته من خلال وعيه وإحساسه بالآخرين، ومن خلال الحياة الأسرية يتوحد الفرد مع العقل الكلي، أو مع الجماعة.

كذلك يحمد له مناداته بالحرية واعتبارها جوهر الحياة الاجتماعية والسياسية كما كان يري أرسطو فالحرية ليست فكرة مجردة بقدر ما هي ممارسة وخبرة إنسانية في إطار اجتماعي منظم، وقد استفاد هيجل هنا من قول سبينوزا بأن الحرية تصبح مستحيلة إذا افتقر الإنسان لمعرفة العلاقات الواقعية الرشيدة للمجتمع الإنساني ومن قول بيكون إن الحرية الإيجابية تتطابق مع القدرة علي وضع المعرفة في خدمة المصالح الاجتماعية من خلال العلم والتجربة علي الرغم من أن أسس التجربة تتسم بالصبغة المنطقية والأشكال الصورية فإن أي ممارسة للحرية هي ممارسة اجتماعية واقتصادية وقانونية وعلمية.

ولقد اضطر هيجل في نهاية الأمر إلي تبني مفهوماً ميتافيزيقياً للحرية باعتبارها أمناً ذاتياً وراحة ذاتية طالما أنه يقيم صرح فلسفة مثالية، ونفس الشيء في مجال الأخلاق، وبمرور الوقت حوّل هيجل مفهوم الحرية إلي خادم لمصالح الدولة المقدسة، فاختلطت فلسفة هيجل المثالية بعواطفه الدينية الجياشة بوطنيته وولائه للدولة البروسية، وهذه كلها تصورات تشمل الشعب الألماني ككل.. حب الدولة واحترامها والموت في سبيلها باعتبار أن الشعب الألماني هو الشعب الوحيد «المتدين» والذي يستحق احتلال أوطان الآخرين واستعمارها وهي دعوة تعد أنموذج لفلسفة القوة عند نيتشه.

ومجال دراسة فلسفة هيجل مفتوح أمام الجميع.. فلنقرأ ونعي وننقد ما نقرأ وما نعي حتي تتبلور لدينا مفاهيم صحيحة عن الحياة والمعرفة.. وإذا كان هيجل قد حاول إجبار الفلسفة لكي تنطق باللغة الألمانية دون غيرها.. فإن المجال مفتوح أمامنا لإجبار هيجل نفسه وليس الفلسفة فقط أن يتكلما لغة الضاد.. اللغة العربية الجميلة.. فلنحاول معاً.

المصطلح الألماني	الترجمة الانجليزية	الترجمة العربية والشرح
Absicht	Intention	نية - قصد - ويشمل جميع النتائج التي ترتبط ارتباطاً ضرورياً بفعل من الأفعال (وهو يؤلف القسم الثاني من الأخلاق الذاتية في فلسفة الحق).
Absolute	Absolute	**المطلق** - وهو يرادف الروح والعقل الخالص - وهو يفضي نفسه في تاريخ العالم - والمقولات التي تمثل المذاهب الفلسفية ليست إلا تعريفات ذاتية للمطلق (التعريف الأول: المطلق هو الوجود وهو يمثل مذهب الآيليين). وهو أيضاً مجموع الخبرة البشرية.
Absolute Me-thode	Absolute Method	**المنهج المطلق** - وهو المنهج الفلسفي وهو أيضاً المنهج الجدلي - وهو مطلق لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته. وهو مركّب من المنهج التحليلي (الاستقرائي) والمنهج التأليفي (الاستنباطي) وهما منهجان نسبيان ولهذا لا يصلحان لدراسة الفلسفة.
Abstrakte Einseitige Unendlichkeit	Spurious Infinite	**اللامتناهي الفاسد أو الزائف** - وهو يعتمد علي السير في خط مستقيم، ولهذا يسمي باللامتناهي ذي الاتجاه الواحد ويتكون عن طريق رفع الحد باستمرار. وأوضح مثل له هو المكان فأي نقطة فيه

		تعتبر حداً. لكن بمجرد انتقالنا إلي ما وراء الحد نجد أن النقطة الأبعد حداً جديداً وهكذا إلي ما لا نهاية. أما اللامتناهي الحقيقي فهو مركب المتناهي واللامتناهي.
Aesthetik -	Aesthetics	**علم الجمال أو فلسفة الفن** - القسم الأول من الروح المطلق.
Allegemeine	Universal	**الكلى** - أحد العوامل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة بما هي كذلك والعاملان الآخران هما الجزئي والفردي، وهي ثلاث عوامل أو لحظات في فكرة واحدة.
analytish Methode	Analytical Method	**المنهج التحليلى** - وهو المنهج الاستقرائي الذي تأخذ به العلوم التجريبية وهو يتضمن نقيضتين الأولي: أنه لا يهتم بالارتباط الضروري بين القانون وجزئياته. والثانية أنه يبدأ من فروض ومعطيات دون أن يفسرها.
Anderssein	Otherness/Being for other	**الأخرية** - الوجود الآخر - الشيء في جوانبه السلبية أو الوجود الذي له علاقة بأشياء أخري أو ينفي أشياء أخري وهو مقولة فرعية يقابلها الوجود في ذاته. (وقد قامت هاتان المقولتان بدور بارز في فلسفة سارتر فيما بعد).
An sich	In itself	**في ذاته أو بذاته، ضمناً** - وكل شيء يكون في «ذاته» في بداية تطوره ثم يظهر

		إلي العلن الصريح – وهذا المصطلح قريب من فكرة ما هو بالقوة عند أرسطو،
anschauung	Intuition	**الحدس أو العيان المباشر** – طريقة يأخذ بها الصوفيون وأشباه المثاليين في المعرفة – وهو يطلق كذلك علي اليقين الحسي بوصفه حدساً مباشراً لموضوعات المعرفة الحسية.
Ansichsein	Being in itself	**الوجود في ذاته**، أو الوجود بالذات (مقولة فرعية تقابل الوجود للآخر).
Aufheben	Cancel, Transcend.	**يرفع - يجاوز** – مصطلح من أهم المصطلحات الهيجلية وأكثرها شيوعاً ويري هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية في الفلسفة. وهو يعني (أ) – يلغي وينفي (ب) – يحفظ ويبقي وهو يستخدم بالمعنيين معاً. فالحد الأول في كل ثلاث يلغيه النقيض (كما هي الحال مثلاً حين تلغي مقولة العدم مقولة الوجود) لكن الحد الثالث يحتفظ بالاثنين معاً: فالصيرورة هي اتحاد الوجود والعدم.
Auffassen	Apprehension	**إدراك مباشر خاص باليقين الحسي**، وهو أدني مرتبة من مراتب الإدراك حيث يخلو من كل تصور.
Begehren	Desire	**رغبة - شهوة** – (القسم الأول من الوعي الذاتي في ظاهريات الروح) أو صورة من صور الوعي الذاتي حين يحاول إلغاء الوجود المستقل للموضوع بحيث يصبح

		جـزءاً من الذات. فـالرغـبـة في الطعـام والتهامه تعني إلغاء وجوده المستقل في العـالـم وجـعله جـزءاً من الذات، ويري هيجل أن كل ألوان الرغبة أو الشهوة لها مثل هذه الطبيعة الداخلية.
Begriff	Notion, Concept	**الفكرة الشاملة** (وتترجم أحياناً بالفكرة فقط، وأحياناً بالتصور) وهيجل يستخدمها في مؤلفات الشباب ليعني بها الفكر المجرد، أما في مذهبه النهائي فالفكرة الشاملة هي الفكرة العينية (أي التي تشمل في جوفها مقولات أخري، ومن هنا كانت مقولة الصيرورة هي أول فكرة شاملة - والفكرة الشاملة للشيء بصفة عامة هي طبيعته العقلية الحقيقية.
Besitzergreifung	Act of Seizure	**وضع اليد** - فعل الحيازة - اللحظة الأولي من لحظات الملكية الثلاث (الحيازة - والاستخدام - والاغتراب) وهي التي تمكنني من أن أقول أن هذا الشيء ملكي وليس ملك الآخرين لأنني قد وضعت يدي عليه.
Bestimmung	Determination	**التعين** (وكل تعين سلب كما قال سبينوزا) وهو يرادف الكيف ويتحد مع وجود الشيء في هوية واحدة وهو تحديد صفات إيجابية للشيء وحذف صفات أخري.
Besonder	Particular	**الجزئي** (مقولة) العامل الثاني من العوامل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة.

Bewusstsein	Consciousness	**الوعي** - يدرسه علم الظاهريات وهو القسم الثاني من الروح الذاتي (الأنثروبولوجيا - الظاهريات - علم النفس) - وينقسم الوعي إلي ثلاثة مراحل هي: ١- الوعي المباشر (ويشمل الإحساس والإدراك الحسي والفهم). ٢- الوعي الذاتي (ويشمل الشهوة أو الرغبة والوعي الذاتي المعرفي والوعي الذاتي الكلي). ٣- العقل.
Beziehung auf sich	Self-relation	**العلاقة الذاتية أو الانتساب إلي الذات** - وهي دائماً علاقة سلبية.
Burger	Burgher	**مواطن في المدينة** (في مقابل المواطن في الدولة) - ينصب اهتمامه علي المنافع والمصالح الاقتصادية كما يعبر عنها المجتمع المدني، في حين أن المواطن في الدولة يهتم بالحياة السياسية كما تعبر عيها الدولة.
Burgerliche Gesellschaft	Civil society	**المجتمع المدنى** - المرحلة الثانية من مراحل الأخلاق الاجتماعية الثلاث (الأسرة - المجتمع المدني - الدولة) - فهو الجانب التجريدي من الدولة، الذي ينظر فيه إلي المجتمع علي أنه مجموعة من الأشخاص المستقلين الذين يبحثون عن غاياتهم الخاصة بأن يتخذ كل منهم من غيره وسيلة له. وجميع النظريات التي تري أن الدولة تقوم علي المصلحة

		الشخصية والحركة الاقتصادية .. إلخ تعبّر عن وجهة نظر المجتمع المدني.
Chemismus	Chemism	**الكيميائية** (مقولة) وجهة النظر التي تعبّر عن الطبقة الداخلية للموضوعات وميل كل منها إلي الأخري في مقابل الآلية.
Citoyen	Citizen	**مواطن فى الدولة** (في مقابل المواطن في المدينة أو المجتمع المدني).
Dasein	Determinate Being	**الموجود المتعين** – الوجود هنا أو هناك.

الفصل الثالث
آرثـر شوبنهور
Arthur Schopenhauer
١٧٨٨ - ١٨٦٠

مقدمة

يتناول هذا الفصل موضوع فلسفة الإرادة(*) وأحد فلاسفة الإرادة الذين جعلوا منها محوراً تدور من حولها أفكارهم وفلسفاتهم وحياتهم.

والإرادة ظاهرة من ظواهر النفس والوعي، وتوصف الإرادة بالذاتية والنشاط والفاعلية، لتحقيق هذا الهدف أو ذلك، بها يتجاوز المرء العوائق الخارجية أو الداخلية مثل الخوف، والجبن، والشك، على الطريق المؤدية إليه.

وتتجلي الإرادة لدي الإنسان في النشاط الواعي. ويصور المثاليون الإرادة على أنها شيئاً فطرياً، ملازماً للإنسان في الأصل ومنذ البداية، وهي غير مشروطة بمستوي الثقافة، ولا بالتربية ، ولا بخصوصيات الوسط الاجتماعي المحيط بالإنسان.

(*) وتعني كلمة الإرادة Will في اللغة القوة أو القدرة على أن يكون الإنسان حراً، وأن يكون واعياً عند الاختيار، وأن يكون قادراً على أن يحدد ما يريد أو أن يتحكم في أفعاله ويتحكم في نفسه Sellf - Control مثال: هل يمتلك القدرة على أن يتوقف؟ وكذلك تعني القدرة على تفضيل الأفعال. كما تعني الوصية في مجال القانون، وهي المستند الذي على أساسه يحكم لشخص ما بالحصول على ثروة شخص آخر متوفي. وكانت تكتب في اللغة الانجليزية القديمة هكذا Willa بمعني ملكة الإرادة والنية، والتصميم، والرغبة أو تكتب هكذا Willan بمعني أن يكون على وشك فعل شيء أو طلبه.

وقد تأتي الإرادة بمعني Voluntary بمعنى يؤدي، أو يفعل أو يتصرف وفقاً لرغبته في أن يعمل كذا أو أن يتخذ قراراً بالتقاعد على سبيل المثال، وهي لا تختلف في معانيها عما سبق. وتأتي من اللفظ اللاتيني Voluntarius بمعني Willing ومن اللفظ Voluntas بمعني Will.

انظر في ذلك :

- Macmillan Dictionary, William D. Halsey (Editor) The Macmillan Company, New York, PP. 1117 - 1139.

وذهب بعض الفلاسفة إلى أن الإرادة عامل، لا يحدد ماهية الإنسان فحسب، بل ويشكل العالم كله – كما فعل شوبنهور، وسنرى عبر صحف هذا الفصل – وقالوا بتعذر وصعوبة معرفتها لأنها من طبيعة غير عقلية كما ذهب إلى ذلك سيجموند فرويد وأنصاره.

أما الفلسفة المادية فتري أن الإرادة تتكون من خلال مجري النشاط العملي لدي الإنسان، وأنها تقوم على معرفته سواء لأشياء العالم الخارجي أو لإمكانياته الذاتية فالإرادة هي العزم على القيام بهذا أو ذلك من الأفعال، ولكن من الخطأ المطابقة بينها وبين الأفعال نفسها، لأنها خاصية نفسية، ترتبط بسائر مجالات النشاط الواعي لدى الإنسان، وتضرب بجذورها فيها، وللإاردة شأن كبير في تطور وتعمق شخصية الفرد وفي تطور المجتمع ذاته(١).

وسوف نعرض لفلسفة شوبنهور لنرى مكانة الإرادة فيها .

أولاً: حياة شوبنهور ومؤلفاته

ولد شوبنهور Arthur Schopenhauer (١٧٨٨ – ١٨٦٠) لأب غني هو صاحب بنك في مدينة دانزج Danzig ثم نزح منها إلى هامبورج عام ١٧٩٣، وكان آرثر مازال صغيراً، ويبدو أن أباه كان رجلاً حصيفاً ذكياً، فقد منح ابنه الوحيد تعليماً مناسباً، جعله قادراً على زيارة انجلترا وفرنسا لكي يتعلم لغتهما وثقافتهما ، وكان يأمل أن يعود ابنه وقد ملك قدراً من الثقافة والعلم يمكنانه من إدارة أعمال أبيه، ولكن الابن كان له رأياً آخر، فقد انتهز فرصة موت أبيه عام ١٨٠٩ وقرر ترك التجارة لكي يلتحق بعمل في مجال التعليم وقد أصبح كفأ في اللغات اليونانية واللاتينية والإيطالية بالإضافة إلى اللغتين الانجليزية والفرنسية ولغته الأم الألمانية ، كما درس دراسة خاصة فلسفة كل من أفلاطون وكنط. وقد أصبح أكثر قدرة من أي فيلسوف ألماني آخر على قراءة الفلسفة الأوروبية قديمها وحديثها، كما إنه

(١) المعجم الفلسفي المختصر، ص ص ١٩ – ٢٠ (بتصرف).

أطلع على فلسفة فلاسفة الهند من خلال الترجمات التي نشرت عنها باللغات الأوروبية الحيّة التي يجيدها.(١)

وقد اتسمت شخصية شوبنهور بالتشاؤم حتي لقب بفيلسوف التشاؤم بسبب ما واجهه في حياته من أزمات نفسية بدأت بوفاة أبيه وهو مازال شاباً يافعاً مقبلاً على الحياة، ولم يجد من بعده الأم الحنون التي ترعي ابنها حق الرعاية، بل تركته وهاجرت إلى «فيمار» Vemar مركز الأدب والفن في ألمانيا لكي تعيش حياة الشهرة واللهو معاً، فقد كانت تكتب القصص وأصابت بعض الشهرة فيها، فأنشأت صالوناً للأدب يلتقي فيه الأدباء ومن بينهم «جوته»، وفي فيمار مارست الهوي المباح، فعاش ابنها محزوناً يحمل في قلبه وعقله «أسى أبيه وعار أمه».

وكان شوبنهور الابن يوجه لأمه تعنيفاً شديداً لإهمالها له، ولحياتها المنفلتة إلا أنه لم يجد منها صدي طيباً حتي هجر كل منها الآخر إلى نهاية الحياة هجراناً استمر أربعة وعشرين عاماً .. هذا الخلاف مع أمه جعله عنيف المزاج، متشائماً يكتب المقالات اللاذعة في حق النساء وكأنه يكتبها إلى أمه، هذا بالإضافة إلى إخفاقه في الحياة التجارية وفي الحب وفي تدريس الفلسفة في الجامعة وقد استمر فيها عامان إلا أن هيجل استقطب خلالها الطلبة إليه، كما استقطب الشهرة والانتشار، مما أورث شوبنهور هما على هم، وتشاؤماً على تشاؤم، وهكذا عاش حتي أصيب عقله بالخلل ومات وحيداً كما عاش وحيداً(٢)، دون أصدقاء ولازوجة ولا ولد ولا شهرة ولا حب.

وقد ترك لنا شوبنهور عدة مؤلفات، هي:

١ - الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافي، ١٨١٣.

The four fold Root of sufficient Reason (Trans. By Karl Hillebrand).

---

(1) Wright, W., A history of Modern philosophy, P. 357.

وانظر كذلك:

Kaufmann, Walter, Schopenhauer, in: The Concise Encyclopedia of Western philosophy and philosophers, P. 294.

(٢) انظر: هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص ص ٣٧ - ٣٨.

وكانت هذه رسالته للدكتوراه.

٢- العالم كإرادة (أو فكرة أو تماثلا) ١٨١٨ (الطبعة الثالثة ١٨٥٩).

The World as Will and Idea.*

ولم يجذب انتباه أحد لفترة طويلة من الزمن.

3 Vols. Trans. By R. B. Haldane and John Kemp.

٣- الإرادة في الطبيعة، ١٨٥٤ On the Will in Nature *

٤- أسس الأخلاق ١٨١٤ . The Basis of Morality

٥- مشكلتان أساسيتان في الأخلاق ١٨٤١.

The two Fundamental problems of Ethics.*

هذا بالإضافة إلى العديد من المقالات التي كان معظمها يدور عن النساء ومقال عن «الرؤية والألوان On Vision and Colour».

٦- الحواشي والبواقي ١٨٥١ .* Parerga and paralipomena وهو كتاب من جزئين، أضخم مؤلفات شوبنهور الفلسفية ساعد كثيراً في شهرة شوبنهور، وقد قال عنه أنه مسرور لرؤية ميلاد طفله الأخير واعتقد أنه بهذا قد أكمل رسالته في العالم، وأن حملا ثقيلاً قد انزاح عن صدره حمله طيلة ٢٤ سنة على كاهله ولا أحد يتخيل مدى ما كان يعانيه الفيلسوف.

ثانياً: فلسفة شوبنهور

أتاحت الحياة التي عاشها شوبنهور أن يكرس حياته للفكر والتأمل والكتابة، فقد عاش في درسدن بلا عمل واستمتع بوحدته لأن «ذوي المواهب العقلية، وذوي العبقرية منهم خاصة لا يمكن أن يتهيأ لهم غير عدد قليل من الأصدقاء». فلم يكن شوبنهور يتمتع بتواضع العلماء قط، وكان وهو قابع وحده يحلم تختمر في عقله أسس فلسفته، وكان كثيراً ما يختلف إلى مشتل البلدية

---

* بالألمانية: Uber die vierfache Wurzel des satzes vom zureichendem

* بالألمانية: Die Welt als Wille und Vorstellung

* بالألمانية: Uber das Willen in der Natur

* بالألمانية: Die beide Gryundpraleme der Ethik

وبساتين البرتقال، يهمس إلى شجيراتها أحياناً. كان شوبنهور يفكر في مشاكل العالم الفلسفية، وكتب ذات مرة في مذكراته: «إن العالم هو ما أفكر فيه، والشمس إنما توجد كما أراها، والأرض إنما توجد كما أحسها، والإنسان نفسه حلم من الأحلام»(١).

١ - نظرية المعرفة

بدأ شوبنهور حياته الفلسفية بنقد فلسفة كل من فشته أو فختي Fichte وهيجل Hegel، فقد قبل في أول الأمر مماثلة فشته وهيجل للعقل الإنساني بالواقع المعاش، حيث كان الواقع بالنسبة إليه كما كان بالنسبة إليهما نشاط الإرادة والفكر، وقد أخذ جانب فشته أكثر من جانب هيجل عندما ذكر أولية، وأسبقية الإرادة على الفكر، وأن الفكر يرقي إلى مستوي الإرادة، وهو بهذا يقصد أن الإرادة أعلى من الفكر، وأن الفكر يرقي في مساره حتي يصل إلى مستوي الإرادة. فقد اعتبر كل من فشته وهيجل العالم عالم أخلاقي وعقلي يهدف إلى التعبير عن الحرية الأخلاقية أو إلى الوضوح العقلي والانسجام. وكانت الأنا عند فشته تنحرف عن الهدف الأخلاقي، أما مطلق هيجل فكانت تحكمه قوانين المنطق التي يجب أن يسير المطلق وفقها (٢).

وإن كان شوبنهور قد تأثر في بداية تفلسفه بمذهب كنط، فقد اقتنع بعد ذلك بأن عالم التجربة هو العالم الحقيقي الذي نستمد منه المعرفة بيد أن الذات تعلو عليه على أساس أن العقل يتدخل ليفرض علاقاته على موضوعات العالم حيث تتواجد هذه الموضوعات أمام الذات العارفة – أي أمام الإنسان – ويتوصل إلي أن ثمة مبدأ عاماً يكمن وراء الترابط الدقيق القائم بين العالم الخارجي والذات الإنسانية. ويعلن شوبنهور هذه المباديء بوصفها نسقاً منهجياً وقانوناً عاماً يخضع له الوجود ويفسر به رؤيته الفلسفية وهو مبدأ السبب الكافي Sufficient Reason، ويعني به شوبنهور: أن وراء جميع مظاهر الوجود المتباين يوجد سبب كاف يحدد وجودها، أو بعبارة أخري، لا يمكن أن يوجد

---

(١) هنري ودانالي توملس، مرجع سابق، ص ص ٤٠ – ٤١.

(2) Fuller, A History of Philosophy, p. 341.

شيء بلا سبب، فهناك أسباب تشكل مادة العلوم الطبيعية، وهناك سبب كافٍ يبدو في التصورات المجردة، وهناك أسباب كافية تكمن وراء ظهور الحدوس القبلية للزمان والمكان، فتألف الأجزاء سبباً كافياً لوجودها، وهناك أسباب كافية للذات الإنسانية بوصفها مصدر الإرادة أو المبدأ الذي يحكم قدرتنا المعرفية(١).

وقد ناقش شوبنهور نظرية المعرفة، وخاصة مشكلتها الرئيسة، «مشكلة الإدراك الحسي Perception»، وهو يري أننا عندما ندرك شيئاً بحواسنا، فإن الحواس لا تنقل سوي مواد بسيطة، لا تكفي لكي نعرف شيئاً بالمعني الصحيح، وإنما تقوم ملكة الإدراك لدينا، وهي ملكة ذهنية، بتكملة ما يرد إلينا من الحواس. وتكملتها هذه أساسية، حتي إننا نستطيع أن نقول إن إدراكنا «العقلي» لا «الحسي»، وأن ذهننا هو الذي يكون صورة العالم الخارجي بما فيها من تنوع وثراء. ففيم إذاً تنحصر فاعلية هذا الذهن؟ وما العناصر التي تأتيه من ذاته لكي يصبغ العالم بصورته الخاصة؟ لقد سبق أن قال الفيلسوف الألماني «كنط» إن هذه العناصر هي «المقولات» Categories الاثنتا عشرة، التي لا يعنينا هنا أن نعددها كلها. ولكن شوبنهور يختبر رأي كنط هذا بدقة، فيستبعد إحدي عشرة مقولة من هذه المقولات ويستبقي واحدة فقط، يري أنها أساسية: تلك هي مقولة «العلية»، وهو يضيف إليها صورتي المكان والزمان، وهما بدورهما ذاتيتان لا وجود لهما خارج الذهن، أي أنهما، كالعلية، وظيفتان باطنيتان لذهننا، تصاغ فيهما كل تجربة ممكنة يدركها الإنسان فكل ما حولنا، وما يخطر ببالنا، وما يتراءي لنا بطريق مباشر أو غير مباشر، إنما هو إما علة أو معلول، وهو يحتل مكاناً ويمر في زمان»(٢).

وعن طريق العلة والمعلول والمكان والزمان يقوم العقل أو الذهن بتنظيم العالم الخارجي، كما يقوم بتنظيم العلاقات بين الأشياء الموجودة في هذا العالم الخارجي وهي معانٍ أولية وليست بعدية، فهي ليست مستمدة من التجربة،

---

(١) د. محمد توفيق، الفلسفة الألمانية، ص ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) د. فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مكتبة مصر (دار مصر للطباعة)، القاهرة، ص ١٩٧.

وللتجربة ثلاثة أوجه ذكرها شوبنهور في الفصل الأول من كتابه «العالم كإرادة وتمثل أو تصور» وهذه الأوجه الثلاثة هي : التماثل، والإدراك الحسي، والتفكير، وقد وافق شوبنهور الفلاسفة المثاليين على فروضهم المثالية المتمثلة في أن كل معارفنا نابعة من الإدراك، كما قبل تقسيم المثاليين للخبرة أو التجربة إلى تجربة ذاتية وتجربة موضوعية، وكذلك التمايز بين الإحساسات Sensations والأفكار Ideas داخل التجربة الموضوعية. فضلاً عن ذلك فقد قبل شوبنهور أيضاً نظرية كنط القائلة بأن المكان والزمان ليسا من الأفكار المجردة Abstract Ideas ولكنهما صورة قبلية للإحساس فهما يعبران بعمق عن شروط ومباديء جميع الخبرات والتجارب الحسية، وعلى رأسها مبدأ العلية Principle of Causation فلا توجد ظاهر من ظواهر الكون إلا ولها سبب، أي يجب أن نتساءل لماذا تحدث ؟ والإجابة بالقطع تتضمن – في رأي شوبنهور – السبب أو العلة[1].

وحتي المادة Matter ليست شيء غير صورة أخري من صور السببية أو العلية؛ لأن محتوي المكان والزمان يعبر عنه من خلال نشاط التغير الذي يطرأ على المادة من مكان لآخر، ومن زمان لآخر، فكل شيء مادي لابد أن نعبر عنه بـ «هنا» Here و «الآن» Now[2].

ويرتبط الوجود بل ويخضع لمبدأ السبب الكافي، ولهذا المبدأ أربعة مظاهر وهذه المظاهر الأربعة تكوّن أصل الأشياء الرباعي وأولها التغير الذي يتخذ مظهر قانون العلية الذي يتحكم في تغير الظواهر وربطها بعلاقة المعلول. وثانيها هو المظهر المنطقي المجرد، وفيه تكون المقدمة المنطقية علة أو أساساً للنتيجة. وثالثها هو الوجود في المكان والزمان، كما هي الحال في قضايا الهندسة التي تؤدي فيها إحدي العلاقات إلى علاقة أخري بالضرورة. وأخيراً يتخذ مبدأ السبب الكافي مظهراً نفسياً أو أخلاقياً في الإنسان، حيث يؤدي الباعث المعين إلى ظهور فعل معين. وهكذا فإن مبدأ السبب الكافي يتناول الصورة التي «نتمثل» العالم عليها[3].

---

(1) Fuller, A History of Philosophy, p. 341 - 342.

(2) Ibid.

(٣) د. فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، ص ١٩٨.

ويقرر شوبنهور أن مبدأ السبب الكافي يتحقق في مجال الظواهر التي تنطبق على الذات المدركة (بكسر الراء)، والموضوع المدرك (بفتح الراء) ومجال انطباقها هو عالم الظواهر وليس عالم الأشياء في ذاتها (النومينا)، وقد اقتنع شوبنهور مثلما اقتنع كنط قبله بإمكانية انطباق مبدأ السبب الكافي على الله تعالي بوصفه سبب هذا الوجود، أي أنه مصدره، أي خالقه على الصورة التي هو عليها الآن.

إذاً نحن ندرك العالم باعتباره حالة ذاتية لأننا يمكننا تصور الكون كله على مثال الإنسان، وهناك بالقطع كيان يحرك الإنسان هذا الكيان هو «الإرادة المنبثقة في كل أرجاء الكون، والقوة المتحكمة فيه. فكل ما نعرفه في الطبيعة من قوي وطاقات تنتج أفعالاً وتأثيرات، إنما هي أشكال تتجلي فيها الإرادة الشاملة في العالم. لقد أخذ شوبنهور من العلوم الفيزيائية فكرة «القوة» أو «الطاقة» باعتبارها قوة تقف وراء إرادة الإنسان[١].

ومما سبق يتضح أن شوبنهور يتفق مع كنط في أشياء كثيرة خاصة في مجال نظرية المعرفة، كما أنه يتفق أيضاً مع چورچ بركلي معارضاً معه جون لوك في إنكار بركلي لأي جوهر مادي يدعم الأفكار التي ندركها إدراكاً حسياً، فالفكرة تشبه الفكرة وليس أي شيء آخر، فليس لدينا سبباً واحداً لاعتقادنا بوجود أي شيء سوي الأفكار والعقول التي تدركها، فالعلم مكوّن أساساً من مكونات ذهنية، لذلك فإننا نجد شوبنهور يردد قوله : لا يوجد شيء بدون فاعل «أي لا يوجد محمول بدون موضوع[*]، فلا يوجد شيء مادي في الخارج (أي خارج الذهن) بدون عقل يدركه، حتي إنه يقال إن شوبنهور فيلسوف مثالي ذاتي أو فيلسوف عقلي Mentalist[٢].

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٩٩.

(*) There can be "No object without a subject".

(2) Wright, A History of Modern Philosophy, p. 360.

- Rand, Benjamin, (Editor), Modern Classical Philosophers : وأيضاً

٢ - ميتافيزيقا الإرادة

تشكل الإرادة Will في فلسفة شوبنهور المقولة الرئيسة في بنيان مذهبه الفلسفي أو في فلسفته الميتافيزيقية؛ ففي رأيه أن جوهر الوجود إرادة أو قوة غير عاقلة وهي ما يطلق عليها عبارة مرادفة لها في المعنى وهي «الشيء في ذاته». والإرادة باعتبارها الشيء في ذاته في فلسفة شوبنهور تقع خارج حدود المكان Space والزمان Time والعلية Causality وهي بذلك تصبح مقولة ذات كيان ميتافيزيقي بسبب وقوعها خارج نطاق التصورات والمبادىء القبلية بلغة كنط «إن هذه الإرادة الكلية التي هي الشيء في ذاته موجودة بتمامها وغير مجزأة في كل موضوع من موضوعات الطبيعة وفي كل كائن حي. والواقع إن العالم يتجلي للإرادة التي تموضع (تضع) ذاتها بدرجات متباينة ومراتب تموضع الإرادة التي تتجلي في أفراد لا حصر لهم، وهي توجد باعتبارها أنواعاً يصعب الوصول إليها أو بوصفها الأشكال الأزلية للأشياء التي لا تلج بذواتها في الزمان والمكان والتي هي وسيط الأشياء، وإن كانت تظل ثابتة لا تخضع لتغير وإنما توجد بلا صيرورة، بينما الأشياء المعينة، تظهر وتختفي حائرة دائماً وغير كائنة أبداً، إنها ببساطة المثل الأفلاطونية[١].

والإرادة عند شوبنهور هي سر الوجود أو هي المبدأ الميتافيزيقي الذي يفسر حقيقة الكون وجوهره المعبر عن الحقيقة الباطنة لظواهر العالم، بل إنها مصدر التطور المشاهد في كل كائنات الطبيعة. والإرادة هي المبدأ المسيطر فالنبات والحيوان والإنسان تكثر أنواعها عن طريق واحدة هي إرادة الحياة. ونحن نستطيع أن نهزم الموت - في رأي شوبنهور - بالتناسل Reproduction[*]، إذ أن كل كائن عضوي عادي يسارع بالتضحية بنفسه من أجل التناسل إذا ما بلغ حد النضج. فالإرادة تبدي نفسها في التناسل مستقلة عن المعرفة وهي تعمل بطريقة عمياء كما تعمل في الطبيعة بطريقة لا شعورية، فخمود القوى التناسلية يعني أن الفرد يدنو من الموت. وإذا أردنا قهر الإرادة فعلينا أن نوقف منبع

---

(١) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، العدد ٧٦، الكويت، أبريل ١٩٨٤.

(*) وتعني أيضاً: Procreation.

الحياة وهو إرادة التناسل، كما أن تطور العقل والذكاء يضعفان من إرادة التناسل[1].

إن القوة التي تكمن من وراء قوانين العلم وظواهره وتحدد ماهية «الشيء في ذاته» هي الإرادة، ويصف شوبنهور الإرادة بأنها : « القوة التي تنبت النبات، وتوجه المغناطيس إلى القطب الشمالي»، بل هي القوة التي توجد في الجاذبية ذاتها والتي يظهر أثرها في كل مادة بوضوح، فتجذب الأحجار إلى الأرض والأرض إلى الشمس، كل هذه الأشياء لا تختلف إلا في ظاهرها، أما طبيعتها الباطنة فواحدة.. فهي الماهية الباطنة، والقلب، بالنسبة إلى كل شيء جزئي، وإلى الكل أيضاً. وهي تظهر في كل قوة عمياء للطبيعة، وكذلك في سلوك الإنسان الإرادي، والفرق الهائل بين الاثنين لا يتعلق إلا بدرجة ظهورها، لا بطبيعتها الباطنة[2].

فالعقل والجسم أداتان من أدوات الإرادة، فالإرادة هي التي تحفر الحفر في الجبين، وتبني الأوردة لدورة الدم. وتشكل المخ والفم والأسنان والحلقوم. وإرادة التكاثر هي التي تجذب النبات نحو الشمس، والحياة ككل هي الإرادة الغريزية في البقاء حتي يسقط الإنسان آخر الأمر فريسة لإرادة الديدان ولكن شوبنهور لايقول لنا من خلق الإرادة وعلمها أن تفعل كل ذلك بإذنه وأمره وتوجيهه ؟ أليس هو الله تعالي يا شوبنهور أم إنك لا تعرفه ؟!

ويخلص شوبنهور إلى أنه إذا كان العالم في أحد جوانبه فكرة ففي جانبه الآخر توجد الإرادة، وهكذا ربط شوبنهور بين الإرادة ونظرية المعرفة حتي أنه قال إن الإرادة هي المعرفة القبلية بالجسم وأن الجسم هو المعرفة البعدية بالإرادة[3].

---

(١) انظر: (*) د. أحمد معوض، أضواء على شوبنهور، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥، ص ص ١٠٥ - ١٠٧.

(*) د. السيد شعبان حسن، فكرة الإرادة عند شوبنهور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص ص ٧٤ - ٧٦.

(٢) شوبنهور، العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة د. فؤاد زكريا، في كتاب : آفاق الفلسفة، ص ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٣) انظر : (*) د. سعيد محمد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٥.

(*) د. جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص ص ١٧٦ - ١٧٧.

ويمكن أن نقول إن نظرية شوبنهور في العالم كإرادة تعتبر نظرية فيها جدة وأصالة تعبر عن موقف جديد في عالم الفلسفة.

٣ - العالم كفكرة أو تمثل

يبدأ شوبنهور كتابه الأساسي «العالم إرادة وتمثلاً» بقوله : «العالم هو فكرتي» The World is my idea ... والعالم تمثلي، وهي حقيقة تصح على كل كائن حيّ عارف، وإن يكن الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يكون لديه وعيَ فكري مجرد بها، وطالما أن الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يعي فإن العالم ككل هو مجموع خبراته حين يتشكل في داخله ما يمكنه من التلاقي الأبدي بين الذات والموضوع، أي بين الإنسان كذات والعالم كموضوع لمعرفة الإنسان ووعيه وإدراكه، فالعالم الذي من حولي ليس إلا تمثلاً أو فكرة بالنسبه لي، باعتبار أن هذا العالم لابد وأن ينسب إلى شيء آخر، وهذا الشيء الآخر هو أنا، بمعني أن مجال خبرتي كإنسان هو هذا العالم المحيط بي، ولكن هذا العالم لا يعي ذاته فلا بد من شيء آخر يعيه ويعرفه ويستفيد من خبراته وهذا الشيء هو أنا.. أنا كإنسان وبهذا يتكون لدينا ذات (الإنسان الواعي المدرك)، وموضوع هو العالم من حوله بكل ما فيه ومن فيه، فكل شيء ينتمي أو يمكن أن ينتمي إلى العالم يرتبط حتماً بهذ الشرط: شرط التوقف على الذات ولا يوجد إلا من أجل الذات. فالعالم تمثل وفكرة[1].

٤ - العالم شر (نظرة تشاؤمية)

يري شوبنهور أن إرادة الحياة تمثل كفاحاً ونضالاً مستمرين، كما أن إرادة الحياة في قرارة نفسها هي بمثابة دافع كامن لا يتوقف مطلقاً عن البحث المستمر لتأكيد ذاته، ولهذا فإن القناعة والرضا بوضعهما في هذه اللحظة أمر محال لأن حالة الاستقرار والدعة معناها مواتها وتوقفها عن تأكيد ذاتها، ولهذا فهي دائمة الكفاح ولا تتوقف عنه أبداً[2].

---

(١) شوبنهور، العالم إرادة وتمثلاً، الكتاب الأول، القسم الأول.

(٢) د. محمد توفيق، الفلسفة الألمانية، ص ١٣٩.

لذلك فإن شوبنهور يري أنه إذا كان العالم في حقيقته إرادة فلا بد أن يكون مليئاً إذاً بالألم والعذاب؛ لأن الإرادة نفسها تعني الرغبة، وما دمنا خاضعين للإرادة فلن تبلغ السعادة الدائمة أو السلام إطلاقاً فإن اشباع العاطفة يؤدي في الغالب إلى الشقاء بدلاً من السعادة لأن الإرادة لابد أن تعيش على نفسها فهي إرادة جائعة دائماً.

إن الحياة شر لأن الألم هو دافعها الأساسي وحقيقتها، فالألم انفعالي إيجابي وهو ترجمة عن حاجة مفيدة للحياة واللذة إرضاءً لهذه الحاجة وتلطيف مؤقت، فهي انفعال سلبي وإن بدت في حالة إيجابية، فتلك إذا وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلية لذا كانت انفعالات الألم أقوي في الغالب من أي شيء آخر، والحقيقة تكمن في السلب وليس في الإيجاب.

إن الإرادة المطلقة مبعث نظرة تشاؤمية من الناحية الميتافيزيقية لأنها تكشف عن صراع لا يتوقف للإرادة من أجل البقاء، والصراع بين المملكة اللاعضوية والمملكة العضوية خير شاهد على ذلك ، والإنسان خير ممثل لهذا الصراع ومن ثم فهو مصدر الشرور في الحياة، إن العالم الذي يحيا فيه الإنسان يشبه الجحيم الذي صوره ألجيري دانتي في «الكوميديا الإلهية»، حيث يكون الإنسان شيطاناً يدفعه الطمع والقسوة ويتذرع بشتي الوسائل لبلوغ هدفه، وهكذا تعلو الأمم وتتأكد سطوة الدول(١) .

والإنسان لا يكف عن الشعور بالعلل والسأم والضيق في مواجهة المزيد من الألم، الحياة شر كلما صعد الكائن العضوي وارتقي فزيادة المعرفة عند الإنسان لا تحل مشكلة آلامه بل تؤدي إلى زيادتها، والشطر الأكبر من آلامنا الكامن في تأمل الماضي والندم عليه ، وفي التفكير في المستقبل والخوف مما ستأتي به الأقدار. والإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وإن لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب .. أمام كل هذا الشر الميتافيزيقي الذي يغرق فيه الإنسان حتي أذنيه لابد من وجود حل، لابد من الخلاص Salvation فكيف السبيل إلى الخلاص ؟

٥- طريق الخلاص

انتهت الفقرة السابقة بتساؤل: كيف السبيل إلى الخلاص؟ وأبدأ الفقرة

(١) نفس المرجع، ص ١٤٠.

الجديدة بتساؤل آخر: هل هناك أي أمل في الخلاص من هذا العالم الشرير، وهذا الكون المؤلم؟

إن العالم الذي عاش فيه شوبنهور ويتأمل تكوينه، وهيئاته، وأخلاقه، والدين السائد فيه، والفلسفة التي يقتاتها لا يجد فيه شوبنهور شيئا ذا بال، فكل ما فيه ينبئ بالسعي الحثيث نحو تمجيد الإرادة من أجل البقاء. فالحضارات الغربية على اختلاف اتجاهاتها وتنوع مصادرها ومراميها تبحث عن الخلاص من أجل حياة أطول، وإشباع لحاجاتها أكثر، سواء في العمل أو في التقدم أو ما يمكن أن نسميه من أجل التحسين والتجويد والأفضلية betterment تحسين العالم وتجويده بالأعمال الخيرة والجيدة وتبرر الحضارات الغربية الإرادة المحمومة عن طريق تبرير أنساق الأخلاق systems of morality التي تؤكد على قيمة الأخلاق عن طريق النظريات الدينية التي تبحث عن تكريس الألم وجعله معبراً عن إرادة الله تعالي ورغبته، كذلك عن طريق الفلسفات المختلفة مثل فلسفات فشته وهيجل التي وجدت في التناقض والصراع أساس كمال المطلق (1) The Absolute's perfection.

ولكي نستطيع تحقيق الخلاص فعلينا استئصال جذور الشر وقتل الإرادة التي تسعي من أجل الحياة، علينا أن نكف عن الرغبة في أي شيء، ونتوقف عن طلب أي شيء والسعي وراءه ونكف عن الكفاح والنضال، كذلك نتوقف عن طلب الرفعة والتقدم، وبهذا نقتل المعاناة ونحقق السلام النفسي والاجتماعي، ولكن هل توجد هذه الوسائل في قوة الإرادة التي يمكن أن تحول نفسها من طلب الحياة والسعي نحو القوة إلى طلب الراحة وإنكار الذات(٢) ؟

لقد وجد شوبنهور الخلاص في اليونان وفي الشرق، لدي أفلاطون ومثل أفلاطون platonic Ideas ولدي حكماء البوذية The Buddhist sages الذين يبشرون بقرب قدوم الفجر وانجلاء ظلمة الليل الحالكة، وجد لديهم الحل الذي يريحه هو ، وحدد هذا الحل في نقطتين مهمتين جعلهما الطريق إلى الخلاص من شرور هذا العالم، و غموض هذا الكون، هما الفن الذي يمثل الجمال والجلال Beautiful and sublime والأخلاق الحقة True Morality .

---

(1) Fuller, A history of philosophy, P. 347.

(2) Ibid,

١- الفن في فلسفة شوبنهور

لا يمكن فصل الفن والجمال عن فلسفة شوبنهور؛ لأن الفنان شأنه شأن الفيلسوف يمثل العبقرية ويملك القدرة على التأمل الميتافيزيقي من خلال أعماله الفنية، فالفن له وظيفة تطهرية يهدف من ورائه الفنان والفيلسوف الوصول إلى نوع من الغبطة الشاملة التي تتحقق بها إرادة الفنان وتحدد مقدار إبداعه الفني.

ناقش شوبنهور الفن وعلم الجمال aesthetics أو الجماليات في مولفه الشهير العلم إرادة وتمثلاً خاصة الفصل الثالث، مما يتضح معه مدي ارتباط مفهوم علم الجمال بميتافيزيقاه المثالية، فعلى الرغم من نزعة شوبنهور التشاؤمية إلا إنه كان يؤمن بضرورة تعميق الحياة الخلقية الوجدانية، وذلك من خلال رؤية تشاؤمية لحياة الإنسان واعتبار الحياة الإنسانية أصل الشر بسبب عبودية الإرادة والتعلق بالحياة.

ويذهب شوبنهور إلى وجود شرطين للمتعة الجمالية لا يمكن لها أن تتحقق بدونهما: توافر الأنا (الذات العارفة) ووجود الموضوع (باعتباره موضوعاً للجمال) فعندما تنظر الذات العارفة أو المتأملة لموضوع تأملها فإنها لا تراه باعتباره شيئاً جزئياً أو مادياً يمثل أمامها بل تراه باعتبارها مثالاً أفلاطونياً.

ويتوقف التأمل الجمالي عند شوبنهور على الذات المتحررة من أسر إرادتها أي الذات الخالصة من ميلها لإرادتها والتي تتجه صوب الموضوع الجمالي تحاول إدراكه وهي متحررة تحرراً تاماً من التعلق بالإرادة، وعندئذ تشعر بالسكينة وهي حالة الخلو من الألم أو الخير الأسمى الذي هو حالة آلهة اليونان والبوذية وغيرها(١).

ويقوم شوبنهور بترتيب الفنون مثلما يقوم بترتيب الأفكار أو المُثل نفسها على أساس التصورات.

أ- نجد في الدرجة السفلي فن العمارة وهو مجال أفكار حدسية لا نلبث أن تحولها الإرادة عند التنفيذ إلى موضوعات هي صفات المادة كالثقل والتماسك

---

(١) د. عليّ عبد المعطي محمد، د. راوية عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ التذوق الفني عبر العصور، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨، ص ص ١٣٨- ١٣٩.

والمقاومة وتتراءي لنا الناحية الجمالية بين الثقل والمقاومة، ويعبر الثقل عن جهد المادة لكي تتجه نحو الأرض وأما المقاومة فهي جهد المادة أيضاً ولكن لرفعها إلى أعلى بعيداً عن الأرض عن طريق الأعمدة والدعامات .. الخ.. فإذاً هناك عملية دفع وجذب بين الثقل والمقاومة مما جعل الجمال يتكشف في فن العمارة في هذه العملية أو في هذه الحركة القائمة على الصراع بين الطرفين(١).

ب- ويلي الفنون التشكيلية النحت والرسم. أما النحت فإنه يكشف عن الحركة للصورة الإنسانية ومن هنا يمكن تفسير إيثار شوبنهور للتماثيل العارية حيث ترتبط رشاقة الحركة بالجمال. أما الرسم فإن موضوعه يتركز على الخلق أو الانطباع خصوصاً في موضوعات الرسم التاريخية.

جـ- ثم يأتي الشعر وهو يتجه إلى منابع الأفكار والألفاظ وإثارة الخيال والوجدان، ولكن عن طريق التصورات المعبر عنها بألفاظ، وهناك الشعر الغنائي الذي يعبر عن سكينة النفس وهدوئها الدائم غير المتذبذب الذي يغشي نفسية الشاعر حينما يتأمل الطبيعة، وذلك على عكس اضطراب إرادته المريضة الفارغة دائماً.

أما التراجيديا – وهي فرع من فروع الدراما التي تحتوي على فرعين أو موضوعين التراجيديا والكوميديا – فتمثل حالة أخري من حالات الشعر – وتعد أسمي أنواعه – فهي تكشف لنا عن الجانب المفزع من حياتنا، ويبدو الصراع في المؤاقف التمثيلية بين إرادتنا وذواتنا أو صراع الإرادة مع نفسها أو مع القدر أو القوي الكونية التي لا تقوي الإرادة على مغالبتها.

د- وأخيراً نجد الموسيقي، وهي مستقلة تماماً عن عالم الظواهر وتعبر عن صدق الصور وماهية العالم فيما وراء عالم الأفكار والإرادة ذاتها، وهي أيضاً لغة كلية تعبر عن العواطف في أصالتها وتفاوتها بالفرح في ذاته والألم في ذاته، وهي تعبر عن حياتنا العاطفية بعد أن نفصل الأحداث التاريخية.

وحين تستغرق النفس الإنسانية في التأمل الفني فإنها تحقق المعرفة

---

(١) د. محمد على أبو ريان، فلسفة الجمال، ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤، ص ١٦٦.

الإنسانية، ولا يتسنى التحرر بالفن إلا للعباقرة، وهناك وسيلة أخرى في متناول الجميع يتم بها التغلب عن الأنانية التي تدفع بنا إليها الإرادة حين تتذكر وحدة البشر جميعاً في الأصل وفي النهاية.

وقد استطاع شوبنهور بآرائه في علم الجمال أن يحقق لنفسه مكانة كبيرة في عالم الجماليات. وأصبح أحد كبار الرومانسيين النظريين وترجع أهميته كذلك إلى تأثيره الكبير على الفن خاصة على ريتشارد فاجنرRichard Wagner، والحق إنه لا يمكن فهم علم الجمال عند شوبنهور إلا بعد فهم ميتافيزيقاه.

ويقول شوبنهور إن الفن يبلغ هدفه على الدوام لأنه يلتقط موضوع تأمله من مجري تيار الحياة المتفق في العالم، ويستبقيه أمامه منعزلاً، فالفن عند شوبنهور هو طريقة النظر إلى الأمور على نحو مستقل عن مبدأ السبب الكافي، وذلك في مقابل طريقة النظر إليها على نحو يراعي فيه هذا المبدأ بدقة، وهي طريقة العمل والتجربة[1]. لذلك قلت إنه من الصعوبة بمكان فهم علم الجمال عند شوبنهور إلا بعد فهم ميتافيزيقاه.

٢- الأخلاق في فلسفة شوبنهور

يري شوبنهور أن الناس يولدون إما أخياراً وإما أشراراً، كما يولد الحمل وديعاً، والنمر مفترساً. وليس لعلم الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعاداتهم كما يصف التاريخ الطبيعي حياة الحيوان. وقد كتب شوبنهور بحثاً في موضوع الأخلاق يذكر فيه أنه يمكن لغيره أن يقترح مبادىء أخلاقية ويقدمها على أنها وصفات من شأنها أن تنتج الفضيلة أو قوانين ينبغي اتباعها – وهو يقصد بذلك كنط – أما شوبنهور فليس له أن يفعل ذلك، كما أنه ليس في مقدورة أن يفرض على الإرادة التي هي إرادة حرة حرية مطلقة خالدة أي واجب أو أي قانون. ولكن هناك ما يمكن أن يقوم بدور مماثل لهذه المبادىء الأخلاقية على وجه التقريب، ألا وهي هذه الحقيقة النظرية التي تعتبر كتابات شوبنهور تفصيلات لها، وهذه الحقيقة هي أن الإرادة – أي الشيء في ذاته- المختبئة خلف كل

---

(١) شوبنهور، العالم إرادة وتمثلاً، الكتاب الثالث، القسم ٣٦.

ظاهرة إذا نظر إليها في ذاتها فإنها تبدو مستقلة عن كل الأشكال الظاهرة، وبالتالي عن الكثرة، ولا يجد شوبنهور تعبيراً يقدمه للناس سوي هذا التعبير «أنت هو هذا» فمن كان يستطيع أن يرددها في نفسه على شرط أن يصاحب ترديده إياها معرفة واضحة واقتناعاً راسخاً لها. فمن يستطيع أن يرددها بإزاء كل كائن تقوم بينه وبينه علاقة من العلاقات فإنه يمكن لهذا الإنسان أن يكون واثقاً من أنه سيمتلك جميع الفضائل، وكمال سمو الروح وعندئذ يكون سائرا على الطريق المستقيم الذي يؤدي به إلى الخلاص[1].

«ويري شوبنهور أن الحياة مضنية وقاسية وطاغية في إرادتها بيد أن الإنسان العارف الزاهد هو الذي يرتقي بمشاعره وفكره ويتجاوز ما فيها من نقص شاحذا قواه للمقاومة حيث يدرك أن الإرادة المطلقة هي سبب الشرور في العالم ولذلك لابد أن يرتفع عليها عن طريق الزهد asceticism لكن فهم الزاهد للإرادة لا يعني خضوعه لها والانصياع لها بل يتولد لديه إحساس بالتمرد عليها، وأول سلاح يتقلده لمقاومة الإرادة هو العفة والفقر الاختياري ويتقبل هذا بنزاهة وشرف. أما المظهر الثاني للزهد فيبدو في القدرة على التحكم في النفس وكبح جماح أهوائها»[2].

ويقول شوبنهور في كتابه «العالم إرادة وتمثلاً» ما يأتي[3]:

«إذا ما رفع «حجاب المايا»[4]، وأعني به «مبدأ الفردية principuum individuationis»، عن أعين المرء حتي لايعود يميز على نحو أناني بين ذاته وأشخاص الآخرين، وإنما يهتم بآلام غيره مثلما يهتم بآلامه هو، وبذلك لا يكون خيرا ومحسنا إلى أقصى مدي فحسب، بل يكون أيضاً على استعداد للتضحية بفرديته إذا ما كان في ذلك إنقاذ لعدة أفراد آخرين - فلابد أن شخصا كهذا .. سينظر إلى آلام كل حي على أنها آلامه هو، وبذلك يأخذ على عاتقه عذاب

(١) انظر: د. السيد شعبان حسن، فكرة الإرادة عند شوبنهور.

(٢) د. محمد توفيق، الفلسفة الألمانية، ص ١٤٤

(٣) شوبنهور، العالم إرادة وتمثلاً، الكتاب الرابع، القسم ٦٨، عن كتاب: د. فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، ص ٢١٢.

(٤) المايا هي القوي الكونية الخداعة التي تصور لنا الوهم حقيقة.

العالم أجمع .. فكيف يتسني له، بمعرفته هذه للعالم، أن يؤكد نفس هذه الحياة عن طريق أفعال إرادية دائمة، وبذلك يزيد نفسه تقيداً بها، ويغدو أشد تعلقاً بأهدابها؟ .. إن الإرادة تنصرف عندئذ عن الحياة، وتفر من تلك اللذات التي تري فيها تأكيداً للحياة. فهنا يبلغ الإنسان حالة العزوف الإرادي، والاستسلام ، والهدوء الكامل، والقهر التام للإرادة .. ولما لم يكن الإنسان أصلاً إلا مظهراً للإرادة، فإنه يكف عن توجيه إرادته إلى أي شيء ويحذر من تعلق إرادته بأي شيء، ويحاول أن ينمي في نفسه عدم الاكتراث التام بالأشياء جميعاً.

ويتضح من أقوال وآراء شوبنهور السابقة مدي تأثره بالفلسفات الهندية القديمة خاصة البوذية، كما تأثر نيتشه بالزرادشتية، وقد اقتبس شوبنهور كثير من أفكار البوذية، وتأثر بها وجدانيا، ومن ثم أقام فلسفته الأخلاقية على أساس التحرر التام من الإرادة وذلك لتحقيق الخلاص الإنساني من شرور العالم، ووجد شوبنهور أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى مرحلة النيرفانا،[1] Nirvana عن طريق الفضيلة والزهد وإنكار الذات ودحض مبدأ الفردية أي عن طريق مبدأ «أنت هو هذا».

ثالثاً: الفرد في فلسفة شوبنهور

يكاد يجمع الفلاسفة والنقاد والباحثين على أن فلسفة شوبنهور تبدأ بالفرد وتنتهي بمحاولة الإجهاز عليه، وتعني كلمة «الفرد» individual اشتقاقاً الشيء الذي لا ينقسم مادياً، ويعني بها شوبنهور ما لا يمكن انقسامه دون أن يفقد اسمه وصفاته المميزة، وهكذا نستطيع أن نميز في النبات أو الحيوان أجزاءً كثيرة بلا عناء، وهذه الأجزاء يمكن أن يفصل أحدها عن الآخر[2].

لقد كان الفرد هو نقطة لابداية في فلسفة شوبنهور، فهو يقول في ختام الفقرة الأولي من الكتاب الثاني من «العالم كإرادة وتمثلاً .. ونحن نري إذاً بعد

---

(١) النيرفانا هي ما يعرف عند الهنود والديانة البوذية بحالة السعادة الكاملة والتخلي تماماً عن رغبات الحياة مما يجعل الإنسان في حالة خلو من الألم.

(٢) فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١، ص ٥. وأيضاً:
Lalande, Vocabulaire technique et critique de philosophie, Paris, 1960, P. 495.

هذا كله أننا لكي نصل إلى ماهية الأشياء يجب أن نبدأ من الخارج ، فإننا إن فعلنا هذا بحثنا كثيراً دون إن نصل إلا إلى أشباح أو صيغ، وسنكون أشبه بمن يدور حول قصر باحثاً عن مدخله، فإذا لم يجده رسم واجهته .. ومع ذلك فقد كان هذا هو الطريق الذي سلكه من قبلي الفلاسفة جميعاً ».

ويقول هفدنج Hoffding في كتابه «قصة الفلسفة الحديثة» Histoire de la philosophie Moderne» إن ما يميز فلسفة شوبنهور هو أنه يتوجه إلى الفرد، إذ أنه لا يعتقد في تقدم النوع تقدماً مطرداً بحيث يمكنه في النهاية الإنتصار على الفرد، وإنما الفرد وحده هو الذي يستطيع القيام بهذه المهمة » .

إن الإرادة تتكشف لشوبنهور عندما ينظر الإنسان إلى نفسه باعتباره فرداً تمتد جذوره في هذا العالم، فالإنسان العارف فقط لا تقوده معرفته إلى شيء، ومن ثم يجب أن ندخل في حسابنا الفرد ككل. والذات العارفة في هويتها مع الجسم تصبح فرداً، والجسم الإنساني ما هو إلا إرادة تحولت إلى شيء موضوعي، أو بعبارة أخرى : هي المعرفة الأولية a priori للجسم، والجسم هو المعرفة اللاحقة a posteriori للإرادة ، فهناك إذاً علاقة خاصة بين الإنسان وموضوعه الخاص وهو جسمه مما يجعل الذات العارفة « فرداً » ولكن هذه العلاقة لا وجود لها إلا بين الفرد وبين تمثل واحد من تمثلاته أو تصوراته جميعاً، وهي وحدها التي يشعر بها كتمثل أو كتصور وإرادة في وقت واحد [1] .

وإذا كانت الإرادة -كشيء في ذاته - تختلف كل الاختلاف عن ظواهرها، إلا أن إدراك الأشياء لا يتم بدونها بمعاونة مبدأ العليّة الذي ينتسب إليه المكان والزمان، كما أن الإرادة مستقلة تمام الاستقلال عن الكثرة plurality بسبب عدم خضوعها لمقولتي المكان والزمان، فالإرادة واحدة وظواهرها كثيرة... وإن كان شوبنهور يريد أن يقول بأن الإرادة ليست هي الفرد ، والفرد ليس له الإرادة ، وإنما الفرد ظاهرة ... أو مجرد ظاهرة من ظواهر الإرادة، ومن ثم فهو خاضع لشكل التصور أو التمثل، أي مبدأ العلة. فيبلغ ما يريد من جعل الإرادة شيئاً عالياً على الفرد أو متعالياً على الفرد ولكنه متحقق فيه [2] .

(١) فؤاد كامل ، الفرد في فلسفة شوبنهور ، ص ص ٨ - ٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٥ .

ولقد أشار شوبنهور إلى صراع العقل والإرادة في داخل الفرد؛ لأنه مما لا شك فيه أن الإرادة لا يمكن أن تكون مانحة للفرد فرديته على الرغم من أن الأفراد جميعاً هم مظاهر للإرادة وذلك لأن الإرادة تتحقق في جميع الأفراد، إذا لابد أن يكون العقل وحده هو الذي يستطيع أن يمنح الإنسان فرديته وبه يستطيع أيضاً إخفاء رغباته الحقيقية بحيث لا تظهر ماهيته الأصلية – وهي الإرادة – إلا في لحظات قليلة عابرة وبمحض المصادفة (١) .

مما سبق يتضح لنا أن الفرد هو معقل للضرورة والحرية في آن واحد، لأنه بحسب طبعه المعقول حر تمام الحرية بسبب انتسابه للإرادة التي تتخذ القرارات التي لا تنكشف للعقل بعد أن تتخذها الإرادة ، فقرارات الإرادة لا تنكشف للعقل إلا بالتجربة الصرفة وهي لا تصدر إلا عن أعمق أغوار النفس أي عن الطبع المعقول في صراعه مع الظروف الخارجية . وبهذا جعل شوبنهور للعقل دور ولكنه دور يأتي بعد دور الإرادة . فالإراداة أولاً والعقل ثانياً .

رابعاً : عناصر أخرى في فلسفة شوبنهور

تكاد عناصر فلسفة شوبنهور أن تنتهي، إلا أن هناك نقطتان أود الإشارة إليهما هما : الوجود خطيئة والسياسة .

١- الوجود خطيئة

إن خطيئة آدم (عليه السلام) – كما يري شوبنهور – هو في ميلاده أو كما قال أبو العلاء المعري في البدء كان الإمكان ثم نفذ إليه الزمان فاستحال إلى الوجود الإنساني. والزمان هو ينبوع الفناء وهو أصل لكل شقاء فالشقاء جوهر هذا الوجود، وقد اتخذ الإمكان صورة الزمان طواعية واختياراً ولذا كان الوجود هو الخطيئة ولم تولد الحياة يوماً بريئة ... إذاً فالحياة خليقة بالانصراف عنها وعدم الإقبال عليها، وعلينا أن نميت فينا النزوع نحوها والطموح فيها، لأن ألف متعة لا تعدل عذاباً واحداً فنحن نشعر بساعات السرور تمضي بنا سريعة أكثر من دقائق الألم، كما أن علينا ألا ننساق وراء غرائزنا الجنسية لأن التعفف هو أول

---

(١) نفس المرجع ، ص١٣٢ .

درجة في معراج السالكين سبيل إنكار إرادة الحياة، ويضيف شوبنهور أن الوجود بأسره يحلق في عالم الضباب الكثيف؛ لأن الوجود هو أصلاً عدم [1] .

وتتفق تعاليم الدين النصراني مع مذهب شوبنهور واتجاهاته ، فكلاهما يري أن موقف الإنسان في الحياة هو « موقف الخاطئ » سواء في أصله أو في ماهيته، وأن اليأس الذي تقتضيه المعرفة تجعل الإنسان يفكر في الخلاص، فوضع شوبنهور سبل الخلاص للإنسان ، التشاؤم واليأس والفن والزهد. وقد سعد شوبنهور عندما وجد في البوذية ضالته المنشودة وقد التقي مع أبو العلاء المعري فأمنوا جميعاً بأن :

« النعاس حلو ... ولكن الموت أحلى ! »

« وأحلى من كل حلو ... ألا يولد الإنسان أبداً ... »

« الولادة إذا هى سبب الشقاء وخير للإنسان ألا يكون فى عالم الأحياء » .

٢- السياســة

تمتع شوبنهور بالحرية كما لم يتمتع بها إنسان ، ولم يحفل بأن يقدم لنا نظرية سياسية جديدة بل أنه آثر أن يكون نصير النظام القائم فكان يري أن كل ما يجب على الدولة أن تطلبه من المفكر هو أن يقول لها (لا تسميني) ولك ما تطلبه منه الدولة أن تحميه في الداخل والخارج وأن تحميهم (أي المواطنين) من حماتها هي وإلا أخطأت ، أما خطر الدولة على الفلسفة فيكمن في حماية الدولة لها. وحماية الدولة لها هي حكم بالإعدام عليها بسبب استعبادها للفيلسوف وفقدانه للحرية [2] .

تعقيب

يعتبر شوبنهور أحد هؤلاء الفلاسفة الثائرين على عصرهم لذلك جاءت فلسفته كرد فعل عنيف على مذاهب كنط وهيجل وفشته (أو فختة) التي كانت سائدة في أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر .

---

(١) عبد الكريم الخطيب، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين : الله والإنسان، دار الفكر العربي، القاهرة، ص٢٦٠ .

(٢) أ. ولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة محمد عبد الواحد خلاف ، ص١٠٩ .

كان فلاسفة القرن الثامن عشر يؤمنون إيماناً كبيراً بالعقل كما تزايدت ثقتهم في العلم حتي قيل عنها إنها ثقة عمياء في قوة العلم والمنطق لحل كل ما يواجه الإنسان من مشكلات ومحاولة الارتقاء بالإنسان نحو الكمال .

وجاء القرن التاسع عشر كرد فعل لتلك التيارات التي أفرطت في تفاؤلها مما كان له أبعد الآثار في الدين فسادت موجة من الإلحاد تسبب فيها شوبنهور ونيتشه، وظهرت النزعة المادية بوضوح عند فويرباخ وماركس فعمقت نزعة الإلحاد في الدين ، فضلاً عما أصاب المجتمعات من حمي الثورات على الأنظمة الفاسدة، وبروز الرأسمالية قوية تستغل كافة الطبقات لصالحها، وتحولت الجنة الموعودة أو الفردوس الجميل الذي كان الناس يحلمون به إلى كابوس أو جحيم ، وفي هذا الجو المشحون بالأفكار والإنفعالات والأحلام والكوابيس وغيرها كان شوبنهور قابعاً في عزلته وقد استحوذت عليه حالة من التشاؤم يدون للأجيال المقبلة تأملاته الحدسية والتشاؤمية، ويعلن تمرده على المذاهب الفلسفية السائدة وخاصة مذهب هيجل الذي كان له أكبر الأثر على العقول ، كما يقول أندريه كريسون في كتابه « تيارات الفكر الفلسفي » .

« وليس من العسير علينا أن نرد عناصر الفلسفة الشوبنهورية إلى أصولها على الرغم من اندماج هذه العناصر اندماجاً كلياً في نسق متسق ونظام دقيق بفضل الشخصية القوية التي امتاز بها فيلسوفنا. والواقع إن الجدة والطرافة في تفكير شوبنهور تأتي من محاولته التركيبية الرائعة لهذه العناصر جميعاً أكثر من أن تكون في إتيانه بعناصر جديدة تمام الجدة، مستحدثة كل الحداثة، كما تأتي أيضاً في رده كل هذا الخليط العجيب من الفلسفات إلى مبدأ واحد شامل هو «الإرادة ». والناظر إلى هذه الفلسفة يراها أشبه ما تكون « بمتحف للمعارف القديمة » كما يقول جيوفاني بابيني Giovanni Papini الفيلسوف الإيطالي الساخر. فوحدة الوجود الشاملة pantheism عنده تذكرنا بالإيليين وبرونو وسبينوزا، ونظريته في المُثل بأفلاطون، وحديثه عن الحب والبغض بأمباذوقليس، وفزيولوجيته بكبانيس ولامارك Lamarck ؛ وأفكاره عن التعاطف بآدم سميث، وجبرية الإرادة بهوبز؛ ومثاليته بالأوبانيشاد؛ وتشاؤمه بهلفتيوس وشامفور ؛ وغريزة التسليم ببوذا والسيد المسيح؛ وهو مدين لكنط بنتائج بحثه في

الحساسية المتعالية؛ ولهيجل بالطابع الباطني immanence ؛ ومن فشته بفكرة الإرادة نفسها ، (١) .

وبالإضافة إلى كل هذه الخلطة السحرية العجيبة من الأفكار التي استفاد منها شرقاً وغرباً نجده قابعاً مع الفلسفة الإنسانية التي قال بها فرديناند شيلر باعتبار أن فلسفته تتناول الإنسان تشاؤمه وعذاباته وطرق خلاصه ، ونجده يجالس الوجوديين لاهتمامه بالوجود وبالإنسان مثلهم ، ويشترك مع الواقعيين Realists في اهتمامهم واهتمامه بالعامل الخارجي الذي يتكون من أشياء مادية توجد في الزمان والمكان وتحركها قوانين العلّية مستقلة تماماً عن أفكارنا وأذهاننا .

ونحن لا نستطيع أن نلوم شوبنهور على نظرته ونزعته التشاؤمية فقد عاش طفولة بائسة ، أب أصم ، طاعن في السن ، يرجو لابنه أن يرث تجارته وأمواله ، وأم مستهترة لا تعرف معني الأمومة ، شابة تعيش شبابها وتبيح له كافة المحرمات ، لم تقم بواجبات الأمومة كما يجب ، فكرهها ابنها وكره فيها نساء العالمين أيضاً... فعاش وحيداً لا زوجة ولا ولد ، وعندما عمل بالجامعة نافس هيجل - فيلسوف عصره - مما أدي به إلى مواجهة الفشل في شبابه ، وعاش في عصر مضطرباً تموج فيه تيارات فكرية وتراثية أفادته وأسكرته في آن واحد ، آمن بالفرد كبداية لفلسفته حتي إذا ما تم له ماأراد أجهز عليه بالضربة القاضية ، فقد انتزع من الإنسان أعز ما يتفاخر به وهو العقل وقدم عليه الإرادة بإيجابياتها وسلبياتها ، فأصبح العقل تابعاً للإرادة بعد أن كان متبوعاً ... ملك غير متوج تأتمر الدنيا بأمره فسقط على يد شوبنهور من عليائه غير مأسوف عليه .

لقد أقام شوبنهور مذهبه على أساس العلاقة المنطقية والمباديء المنطقية خاصة مبدأ السبب الكافي الذي قال به جوتفريد ليبنتز من قبل ثم جعل من الإرادة دعامة له ، تلك الإرادة التي مجدها شوبنهور عندما رأي الإرادة الحديدية لنابليون بونابرت ثم رآه يسقط وتتحطم إرادته فزاد ذلك من حزنه وعزلته وتشاؤمه .

---

(١) فؤاد كامل ، الفرد في فلسفة شوبنهور ، ص١٢١ .

ويمكن أن نلخص بعض النتائج فيما يأتي :

١- إن فلسفة شوبنهور فلسفة إنسانية ، ولعل ما يحمد لشوبنهور إصراره على أن الفلسفة يجب أن تعالج علل الإنسان لا أن تخفيها. لم يفطن شوبنهور لدواء آخر أكثر ضماناً وأملاً في شفاء شقاء الإنسان وهو حصن الدين واللجوء إلى الله تعالي .

٢- عن طريق دراستنا لفكرة الإرادة نستطيع أن نلم بأصول وجوانب وأطراف فلسفته كلها في وحدة مترابطة متماسكة .

٣- أصالة شوبنهور الفلسفية تكمن في رده الحياة والوجود إلى مبدأ واحد كلي شمولي هو الإرادة .

٤- بدأ شوبنهور تياراً فلسفياً جديداً قوياً في القرن التاسع عشر وهو التيار الذي قضي على سيادة العقل وجعل للإرادة السيادة في الحياة النفسية وفي الوجود بوجه عام .

٥- إذا كانت فلسفة شوبنهور تؤكد على أهمية الإرادة فإنها في موقف مضاد مع المذهب العقلي على اختلاف اتجاهاته ومدارسه، وإذا كانت فلسفته تعترف بنوع من المطلق فهذا المطلق هو الإرادة .

٦- حاول شوبنهور أن يجعل الشيء في ذاته عند كنط شيئاً معروفاً أو يمكن معرفته عندما جعله يبدو لنا واضحاً في الإرادة ، وهو ما لم يقله كنط أو يستطيعه .

٧- المعرفة سبباً في زيادة ألم الإنسان وليس العكس كما يظن البعض، وجعل الموت طوق نجاة وراحة للإنسان من كل هم .

٨- جعل للعبقرية مكانة ممتازة لأن العبقري هو من يمتلك إرادته .

إن الحياة يا شوبنهور بدون مأساة ليست جديرة بالإنسان، والعالم يظله الظلم أحياناً قد تطول فترته أو تقصر ثم يعود ليشرق العدل من جديد وينعم به وبنسمات الحرية بفضل مجهودات المجاهدين وعن طريق المعرفة التي جعلتها سبباً في زيادة الأمل، وكيف يخاف شوبنهور من الموت وهو يقرر الإرادة الحرة؟ وتحدثت عن الإنتحار وأنت تتمني طول العمر لكي تنعم بالنجاح الذي وانتك

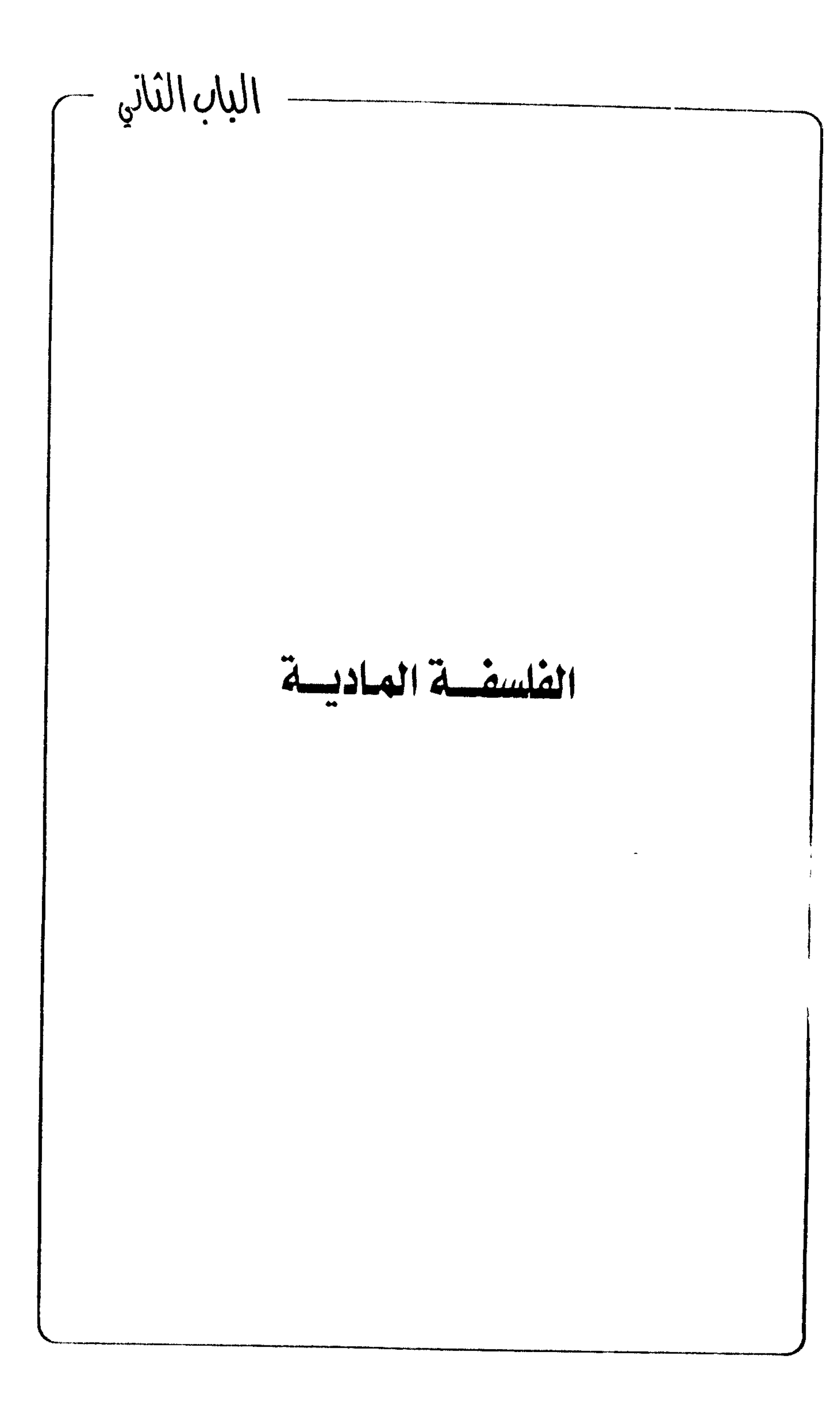
أنواره متأخرة، وكيف لك أن تنادي باستقلال العقل عن الإرادة وهو مولودها وخادمها ؟ .

وأدعوك يا شوبنهور لكي تستمع إلى حكمة مأثورة عن طاغور شاعر الهند الكبير وفيلسوفها ، إنه يقول :

« إننا في تعاسة لأننا مخلوقات النفس، النفس الضيقة العنيدة التي لا تعكس النور ، والتي تعمي عن اللانهاية . إن نفوسنا عالية بضجيجها المضطرب... إنها ليست القيثارة المنغمة التي تنبض أوتارها بموسيقي الأبد كل ما في قلوبنا الضحلة هو تنهدات القلق وتعب الفشل وأحزان بطيئة آتية من الماضي، ومخاوف من المستقبل. وذلك لأننا لم نجد بعد أرواحنا ؛ لأن الروح المتجلية في النفوس لم تتجل فينا » .

وأعود لأؤكد لشوبنهور وكل شوبنهور يعيش بين ظهرانينا أن إشراق الفجر ونور الأبد وراحة النفس ليس لها مصدر غير الله تعالي فالعودة إلى طريق الله تعالي هو الضمان الوحيد والأكيد لراحة الإنسان .




الباب الثاني
الفلسفة المادية

مقدمة عامة

عرفت المادة Matter كمقولة فلسفية منذ القدم، وعرفت بأنها جوهراً متجانساً متماثلاً في كافة الأشياء والعمليات، ولا تعني أنها مجرد حامل مادي، يقوم في صلب الأشياء المادية كلها، وإنما كان ينسب إليها بعض الصفات الأساسية، مثل الامتداد والصلابة والليونة . كما ردت المادة إلى « وحدات » سرمدية ، صلبة لا تتغير ولا تنقسم، هي « الذرات » Atoms التي يتوقف على تآلفها التنوع اللامتناهي من أشياء الواقع وظواهره (١) .

فالمادة هي ما به يتكون الشيء، مثل الرخام الذي يصنع منه التمثال ، والمادة الأولي (الهيولي Hyle) عند أرسطو والمدرسيين هي كل ما يقبل الصورة، وهي قوة غامضة، ولا تنتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة بها. ومن هنا نشأ التقابل بين المادة والصورة (*) في المحسوسات، كمادة الجسم وصورته، وفي المعقولات كمادة الاستدلال وصورته، وتقابل الروح الجسم وصورته، وفي المعقولات كمادة الاستدلال وصورته، وتقابل الروح والمثالية أو المثال والمادة. أي ما له صلة بالمادة ، أو يدخل في تكوينها، ويقابل الصوري Formal والروحي Spiritual أما مادة القياس (*) فهي القضايا التي يتألف منها القياس (٢) .

ويرجع تاريخ الوعي الفلسفي بالمادة كعنصر مادي من عناصر الطبيعة وكمذهب يعرف بالمادية Materialism يرد كل شيء إلى المادة حيث تعتبر أصلاً ومبدأ أولياً يفسر به – ودون غيره - وجود الموجودات وتكوينها إلى أكثر

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، مرجع سبق ذكره ص٤٠٢ .

(*) ظهر التقابل بين المادة والصورة بعد ظهور ما يعرف بمشكلة الثنائية والثنائية مصطلح قديم قدم الفكر الإنساني برمته، ويعني وجود تمايز قوي وثابت ودائم بين نوعين من الأشياء خاصة الجسم والعقل، الثابت والمتغير، الخير والشر (كفكرة دينية قديمة ومستمرة)، ثنائية الكليات الثابتة والصور المؤقتة. وتجلي ظهور الفكرة في الفلسفة اليونانية خاصة لدي أفلاطون وأرسطو (المادة والصورة)، وفيثاغورس وأورفيوس ثم لدي ديكارت في العصر الحديث ، ولدي الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي في الفكر الإسلامي .

(*) Matter of syllogism .

(٢) « المعجم الفلسفي » الفقرات ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ص ص١٦٣ - ١٦٤ .

من ألفين وخمسمائة سنة أو تزيد على يد طاليس ولوقيبوس وديموقريطس، وظهرت لدي الأخيرين فكرة أن العالم يتكون من ذرات صغيرة غير مرئية تدور في الخلاء، وتتفاعل فيما بينها على أساس فكرة الصراع، فضلاً عن أنهما فسرا تغير الأشياء تبعاً للتغير الذي يطرأ على شكل الذرات وحركتها (١) .

وكان لأبيقور Epicurus أكبر الأثر على بقية الفلاسفة ، فقد اختلف أبيقور عمن سبقوه وصادر على وجود المكان، وقال إن الذرات تسقط بطريقة متوازية، ولنزعته المادية صلة بالأخلاق وليس بالميتافيزيقا، فالشخص المادي هو الذي يهتم بالمسرات الحسية وملذات الجسم، وعلى الرغم من ذلك فقد كانت لدي أبيقور ملذات عقلية غير حسية، وكان ينظر إلى الحكمة على أنها المعرفة (٢) .

وأهملت النزعة المادية في العصر الوسيط بسبب انتشار الدعوة النصرانية بمبادئها الروحية، مما دعا إلى إهمال المادة والتفرغ للدفاع عن الدعوة الروحية الجديدة وتوطيد سلطانها -- إلا أنه سرعان ما رجعت التقاليد الأبيقورية إلى الظهور خلال النصف الأول من القرن السابع عشر خاصة لدى القسيس الكاثوليكي الفرنسي بيير جاسندي Pierre Gassendi ، الذي اهتم بوضع المادة كفرض في تفسير حقائق الخبرة، وتمهيد الطريق لتحقيق الفروض في الطبيعة ، وتابع توماس هوبز T. Hobbes جاسندي، الذي كان معاصراً له، وقال هوبز إن الإحساسات عبارة عن ذرات في المخ. وحاول ديكارت التوفيق بين الآراء السابقة فطلع علينا بثنائية العقل والمادة (٣) .

وارتبط الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر بالنزعة الإلحادية، وتسلح الماديون الألمان بثقافات بيولوجية أو طبيعة، واتفقا على الوقوف ضد الآراء النصرانية وبخاصة الأرثوذكسية. وإذا كانت المادية الفرنسية تستند إلى شكل من أشكال المادية الميتافيزيقية، وتأخذ بالتفسير الميكانيكي للطبيعة، الذي

---

(١) المعجم الفلسفي ، الفقرات ٨٤٣ ، ٨٤٤، ٨٤٥، ص ص١٦٣ - ١٦٤ .

(2) Smart. J. J. C., " History of Materialism " the New Encyclopedia Britannica, vol. 12, edited by : Encyclopedia Britannica Inc.. U. S. A., 15th. edition, 1976, p. 612 .

(3) Ibid., p. 612 .

قدمته علوم الطبيعة الذي قدمته علوم الطبيعة في ذلك العصر، ونتج عن هذا الفهم ظهور المذهب الحسي المادي الذي رد نشاط الفكر أساساً إلى مجرد التأليف بين الأحاسيس ومقارنتها، وهو معيار الحقيقة، فإن مفكري ألمانيا تسلحوا بالهيجلية الجديدة ومن بينهم ، لودفيج فويرباخ ، Ludwing Feuerbach و ،بوشنر ، Buchner و ، كارل فوجت ، Karl Vogt ، بالإضافة إلى ، إرنست هيكل ، E. Haeckel (عالم الحيوان في القرن ١٩) . واعتقد هيكل أن بعض الكائنات العضوية البسيطة تنحدر من كائنات مادية غير عضوية ومنها بعض الكائنات البحرية ، غير أن العلماء اللاحقين له أثبتوا خطأ نظريته (١) .

وكان لظهور النظريات العلمية الحديثة أثرها الواضح في أفكار الفلاسفة والعلماء فظهرت تفسيرات بيولوجية تفسر الحياة بأنها مجرد تفاعلات كيميائية ، وأن جميع الكائنات الحيّة وغير الحيّة منشأها من المادة، وأن الفرق بينها ذرة من الكربون ، وعلى ضوء هذه التفسيرات أصبحت الحياة مادة وطاقة .

وظهرت كذلك المادية التاريخية - وهي جزء أساسي في الفلسفة الماركسية اللينينية وعلم فلسفة المجتمع، وتتلخص في أن الوقائع الاقتصادية أساس كل الظواهر التاريخية والاجتماعية وهي التي تقوم بتحديدها، وهي تقابل المثالية التاريخية التي تؤمن بأن للمؤثرات الفكرية والروحية شأنها في تحديد شكل الوقائع الأولي للحياة الاقتصادية. ومن المادية التاريخية ظهرت المادية الجدلية Dialectical ومن أهم آرائها أن مظاهر الوجود على اختلافها جاءت نتيجة تطور مستمر للمادة في كمها وكيفها مما يؤدي إلى ظهور تطور مفاجئ وهذا التطور يخضع لمبدأ شبيه بذلك المبدأ الذي خضعت له جدلية هيجل، وهو أساس الماركسية اللينينية، التي تجمع عضوياً بين الحل المادي للمسألة الفلسفية الأساسية وبين الديالكتيك، وهو علم القوانين العامة لتطور ظواهر الواقع الموضوعي وعملية المعرفة. ويعطي الواقع الموضوعي للإنسان في أحاسيسه، أما الوعي فهو صفة المادة الرفيعة التنظيم (الدماغ البشري) ويظهر بظهور المجتمع (٢) .

---

(1) Ibid.

(٢) جان ڤال، ، طريق الفيلسوف ، ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ، وأبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، (الألف كتاب ٦٣٧) ، القاهرة، ١٩٦٧، ص١٣٠ وأيضاً المعجم الفلسفي المختصر، ص ص٤١٠ - ٤١١ .

وطبقت التفسيرات المادية على نظريات علم النفس الحديث، فذهب سمارت (١٩٢٠ - ؟) Smart في كتابه « الفلسفة والواقعية العلمية » Philosophy and Scientific Realism أن الوعي هو عمليات يقوم بها المخ، والعقل والمخ ماديان، أي أن سمارت يرفض ذاتية العقل، الذي يعمل بمقومات المخ وعن طريق المثيرات الخارجية [١] .

ويأخذ سمارت برأي النظرية الذاتية Identity theory التي ترى « أن العقل هو هو المخ »، وتسوي بينهما، وأن الحالات النفسية والعمليات العقلية ليست إلا تغيرات فزيولوجية معينة تحدث في الجهاز العصبي المركزي أو حتي في المخ فقط، وليس العقل أكثر من ذلك [٢] .

وساعدت فلسفة هيجل الجدلية كلاً من صمويل ألكسندر وجون ديوي وسيلرز على تطوير النزعة المادية التطورية، وقد ركزوا على استمرارية الأنشطة والعمليات الطبيعية معتمدين فيها على الخبرة الإنسانية بمعناها الواسع. كما حاولوا الاقتراب من أصحاب النزعة المثالية وبخاصة أصحاب النزعة المثالية العقلية أمثال جورج باركلي وليبنتز وهيجل ولوطزة وباوني Bowne [٣] .

ثم تطور مفهوم المادة لدي رسل لا تطوراً واحداً بل عدة تطورات حيث أفاد رسل من الدراسات التي كانت تصدر في عصره تباعاً. ففي بداية عمله الفلسفي سلم رسل بثنائية العقل والمادة بوصفهما شيئين مختلفين تماماً ، فالموضوعات المادية تختلف اختلافاً بيّناً عن الأذهان ، وما تحتويه من أفكار [٤] .

ثم تنكر رسل للثنائية السيكوفيزيقية وتحول عنها إلى مذهب الواحدية المحايدة Neutral Monism ومؤداه أن « الأشياء التي نعتبرها ذهنية والأشياء التي نعتبرها فيزيقية لا تختلف على وجه يكون معه لأحدهما خاصية ذاتية لا تكون للأخري ، بل تختلف فقط من ناحية التنظيم أو السياق... فالعقل والمادة

(1) Beck, Robert, " Perspectives in philosophy ", p. 163 .

(٢) د. محمود فهمي زيدان، « في النفس والجسد : بحث في الفلسفة المعاصرة » ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ، ١٩٧٧، ص٥٥ .

(3) Op. cit., p. 182. .

(٤) د. محمد مهران ، « فلسفة برتراند رسل » ، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٦، ص٤٢ .

يتركبان من نفس النسيج Stuff ، ولكن بتنظيم مختلف ، [1] ، وقد استقي رسل نظريته في الواحدية المحايدة من كتابات أرنست ماخ (تحليل الاحساس)، ووليم جيمس (مقالات في التجريبية الأصيلة) .

وعندما اطلع رسل على نظرية ألبرت أينشتين في النسبية، نسبية المكان والزمان، توصل إلى أن الجسم المادي ما هو إلا خط طويل من حوادث التاريخ يمتد في الزمن، ولا يمكن فهم وجوده إلا على هذا الامتداد الزمني المتغير، و،عالم الطبيعة هو مجموعة من الحوادث events غير أن هذه الحوادث يرتبط بعضها ببعض بأنواع من العلاقات ارتباطاً يوحي إلينا بفكرتي الزمان والمكان ، تتعاقب الحوادث في نقطة مكانية فتكون ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، [2] .

ولكن ما الحادثة التي يقصدها رسل ؟

يعرف رسل الحادثة بأنها ، حزمة كاملة من الكيفيات المتصاحبة [*] ، أي تلك الحزمة التي تكون لها الخاصيتان الآتيتان : (أ) إن كل الكيفيات في الحزمة كيفيات متصاحبة، و(ب) لا شيء خارج الحزمة يكون متصاحباً مع كل ، عضو من أعضاء الحزمة ، ، وهو بناء لا يخضع للبناء المنطقي، وهي الفكرة التي توصل إليها عن طريق تأثره بألفريد نورث هوايتهد ومنهج ، البناءات المنطقية ، [3] .

ثم اتخذت النزعة المادية اتجاهاً آخر في الفلسفة المعاصرة، خاصة الفلسفة الأمريكية ، فأصبحت صورة العلم الموحد Unified science وأصبحت المادة لدي البرجماتيين هي كل ما كان له أثر، وتصاحب مع ظهور هذه الآراء ظهور نظرية الكوانتم الآلية في الكيمياء، وبدأ تطبيق قوانين الفيزياء والكيمياء بالتبادل

(١) المرجع السابق، ص٥٣ .

(٢) د. زكي نجيب محمود، ، برتراند رسل ، نوابغ الفكر الغربي، ، العدد ٢ ،، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ ، ص١٠٤ .

(*) يعني لفظ التصاحب أن الكيفيات يمكن تطبيقها على العالمين الفيزيقي والذهني على حد سواء، وجمع رسل بينهما في اصطلاح واحد هو ، الكيفيات المصاحبة ، compresent qualities .

(٣) د. محمد مهران ، ، فلسفة برتراند رسل ، ص ص٦٥ - ٦٦ .

لتفسير سلوك البناءات المادية، وتطرقت إلى معالجة « الوعي » فعاد ارتباط الظواهر الذهنية بالظواهر الفيزيقية، وثبت أن العقل يعتبر غاية في التعقيد، فضلاً عن أن للمخ وجوداً مادياً يحتوي على ملايين الأعصاب neurons وكل عصب يمثل وحدة كيانية معقدة في حد ذاته [1] .

---

(1) Smart, History of materialism. p. 614 .

الفصل الأول
لودفيج فويرباخ
Ludwig Feuerbach
١٨٠٤-١٨٧٢

المقدمة

لم تكن الفلسفة المادية وليدة العصور الحديثة ولم يكن أول ظهورها هو الفلسفة الحديثة ثم المعاصرة، ولكننا نجد أن ظهورها يرجع إلى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل لدي اليونان، وكان لها ظهور في العصور الوسطي لدي فرنسيس بيكون وجاليليو وغيرهم، ثم كان لها ظهور في العصور الحديثة لدي التجريبيين وفلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين لامتري وديدرو وهولباخ وهيلفتيوس وكوندياك، وارتبطت المرحلة اللاحقة في تطور المادية ما قبل الماركسية بفلسفة فويرباخ ومادية الديموقراطيين الثوريين الروس .

لذلك فسوف أركز هنا على فلسفة فويرباخ المادية .

أولا : حياة فويرباخ وأعماله

ولد لودفيج أندرياس فويرباخ Ludwig Andreas Feuerbach في ٢٨ يوليو سنة ١٨٠٤ في لندسهوت Landshut بإقليم بارفاريا في جنوب ألمانيا لأبيه بول يوهان أنسلم Paul Johan Anselm أستاذ القانون المشهور والذي نقل إلى جامعة لندسهوت المنشأة حديثاً .

ويتكون اسم فويرباخ من مقطعين Feuer بمعني نار و Bach بمعني جدول فإذا ضممنا المقطعين معاً Feuerbach يصبح الاسم جدول نار، وكان فويرباخ بالفعل جدول نار علا الجبلين العملاقين اللذان سار بينهما : هيجل وماركس ، فتخطي الأول بناره، وظهر الثاني بمائه الساخن، مؤسساً نظريته بين الاثنين فكانت نظريته إنسانية ومحولاً الفلسفة إلى أنثروبولوجيا فلسفية (١) .

---

(١) د. حنا ديب، هيجل وفويرباخ، دار أمواج، بيروت، الطبعة الأولي ، ١٩٩٤، ص٣٠٧ .

أمضي لودفيج فترة دراسته الابتدائية والثانوية في مدرسة بلندسهوت وقرر بعد ذلك التخصص في اللاهوت البروتستانتي Protestant Theology بسبب ميله نحو دراسة العاطفة الدينية وكانت هذه الدراسات هي همه طوال حياته حتي مات في ١٥ سبتمبر سنة ١٨٧٢م. وقد قال عن نفسه أنه منذ بلوغه الخامسة عشرة أو السادسة عشرة كان مولعاً بدراسة الدين، ولم يكن مولعاً بالعلم أو بالفلسفة (١).

والتحق فويرباخ سنة ١٨٢٣ بجامعة هيدلبرج. أحد معاقل الكانطيين الجدد ليحضر محاضرات داوب Daub وباولسن، ولم يعجب باولسن فويرباخ بسبب نزعته العقلية المثالية في فهم اللاهوت كما لم تعجب فلاسفة آخرين استمعوا إلى محاضراته وتفسيراته العقلية أمثال جورج سنتيانا بينما كان داوب مشايعاً لهيجل ومتحمساً للتوفيق بين الفلسفة والدين، أي بين العقل والنقل فمال إليه فويرباخ. وسعي أن يوجه دراساته اللاهوتية في هذا الاتجاه .

وقد انتقل فويرباخ بعد ذلك إلى جامعة برلين سنة ١٨٢٤، حيث كان هيجل يلقي محاضراته وكان اللقاء الفكري الذي غير مجري حياة وفكر فويرباخ وقلب تفكيره رأساً على عقب . ويقول فويرباخ في رسالة له بتاريخ ١٨٤٦ : وصلت إلى جامعة برلين وأنا في حال من التمزق الشديد والشقاء والتردد وشعور في داخل نفسي بالنزاع بين الفلسفة واللاهوت، وبأن علىّ إما أن أضحي بالفلسفة في سبيل اللاهوت ، وإما أن أضحي باللاهوت في سبيل الفلسفة ، (٢) .

وكان لاقتراب فويرباخ من هيجل أثره الفعال في فهم فويرباخ لكثير من المشكلات الفلسفية التي لم يستطع داوب توصيلها إليه ففهمها بفضل محاضرات هيجل وأصبح يدركها في ارتباطاتها وضرورتها، وانصرف فويرباخ عن دراسة اللاهوت والاتجاه نحو دراسة الفلسفة، خصوصاً فلسفة هيجل . وأرسل فويرباخ رسالة إلى أبيه بتاريخ ١٨٢٥/٣/٢٢ يقول له فيها : « لا أستطيع بعد دراسة اللاهوت . صرت مثل نفس متعطشة للامتلاك والقدرة تريد أن تمتلك الكل وتلتهمه، لا بوصفه مجموعاً تجريبياً، بل بوصفه شمولاً تنظيمياً. ورغبتي ليس

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، فويرباخ، في : موسوعة الفلسفة ، الجزء الثاني، ص٢٠٩ .

(٢) المرجع نفسه، ص٢١٠ .

لها حدود، بل هي مطلقة. أريد أن أحتضن الطبيعة بقلبي، تلك الطبيعة التي يتراجع أمام عمقها اللاهوت الجبان، والتي يسيء فهم معناها صاحب الفيزياء، ولا يستطع تحقيق النجاة لها إلا الفيلسوف » .

أنهي فويرباخ دراسته الجامعية في جامعة برلين بعد أن تفرغ للفلسفة وحدها، وتقدم برسالة إلى جامعة برلين بعنوان : في العقل الواحد، الكلي، اللامتناهي ، وأرسلها إلى هيجل ببعض عبارات النفاق التي رفضها هيجل فلم يرد على نفاق تلميذه. وبعد تعيينه مدرساً حراً Privatdovent في جامعة إيرلنجن Erlangen نشر الرسالة التي لم يقبلها هيجل، وألقي عدة محاضرات من سنة ١٨٢٩ إلى سنة ١٨٣٢ جمعها في كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة منذ بيكون حتي سبينوزا » ، وطبعها سنة ١٨٣٣ .

ولقد ترك فويرباخ المؤلفات الآتية :

١- نحو نقد الفلسفة الهيجلية .

٢- ماهية النصرانية ١٨٤١ Essence of Christianity.

٣- رسالة تمهيدية لاصلاح الفلسفة ١٨٤٢

Grundsatze der Philosophie der Zukunft.

٤- مباديء فلسفة المستقبل ١٨٤٣ .

Principles of the philosophy of the future.

٥- أفكاري عن الموت والخلود - ١٨٣٠ نشره غفل من اسمه نظراً لجرأته في إنكار خلود النفس الفردية، ويعد عدواناً مبكراً على الدين، وجنوح نحو الإلحاد البغيض .

وقد طبع فويرباخ مجموعات مؤلفاته في طبعتين مختلفتين :

الطبعة الأولي : أصدرها فويرباخ بنفسه تحت العنوان الآتي :

Ludwig Feuerbach : Samtliche werke. Leipzig. 1846 - 1866.

والطبعة الثانية : أكبر من الأولي بكثير، وأشرف على إصدارها دبليو بولين W. Bolin ويودل F R. Jodl تحت عنوان :

Ludwig Feuerbach : Gesammelte werke heraus - gegeben Von W. Bolin und FR. Jodl, Stuttgart, 1903 - 1911 .

كذلك نشرت مراسلاته ، وقام بنشرها أولاً كارل جري Karl Grui (ليبزج سنة ١٨٧٤) ثم ڤلهلم بولن Wilhelm Bolin (ليبزج سنة ١٩٠٤) .

ثانياً : فلسفة فويرباخ

مهد فويرباخ بنقده الموجه لفلسفة هيجل فوصفها بأنها لاهوت فاشل، ونقده للنصرانية فحاول تقديم تفسير إلحادي لهيجل والمادية التاريخية لليسار الهيجلي. وقد استطاع بفلسفته المادية الاسمية قلب فلسفة هيجل الروحية رأساً على عقب، مؤكداً على أن الموجود الحسيّ الفردي هو وحده الموجود الواقعي. وحاول كذلك تفسير الدين تفسيراً إنسانياً محضاً ويعتبر أن المطلق في الفلسفة والدين مجرد تعمية صوفية للموجود اللامتناهي، فالإنسان هو أساس فلسفته وموضوعها في وقت واحد، والله تعالى نفسه لا يعدو أن يكون تحقيقاً للصورة التي يتمناها قلبه، وهكذا أصبحت السياسة عنده هي دين المستقبل، وتعرض فويرباخ إلى هجوم كل من ماركس وإنجلز لفلسفته التي اعتبرها فلسفة مادية تأملية مجردة (١) .

وسوف نوضح هذه الآراء فيما يأتي من نقاط .

١- نقد فويرباخ لفلسفة هيجل

انضم فويرباخ إلى جماعة اليسار الهيجلي وقد انقسم أنصار هيجل غداة وفاته في سنة ١٨٣١ إلى معسكرين : اليمين المحافظ، واليسار الثوري. وقد اتصف معسكر اليسار الهيجلي بأنهم ثائرين على السلطتين الرئيستين : سلطة الدولة، وسلطة الكنيسة ، كما اتصفوا بالعداء لكل موروثات الماضي من تقاليد ونظم وعادات وتقاليد، وبصفة عامة كانوا ثائرين على النظام القائم ويقفون منه موقف الضد، وفي ذات الوقت كانوا متحررين من كل الروابط السياسية والدينية والاجتماعية وإن لم يستطيعوا أن يتحرروا من التعصب لأفكارهم، ومن بين أصحاب هذا الاتجاه اليساري أرنولد روجه Arnold Ruge ، وبرونو باوخ Bruno Bauch ، وماكس استرنر Max Stirner ولودفيج فويرباخ، وكان كارل ماركس قد

---

(١) د. عبد الغفار مكاوي، لِمَ الفلسفة ؟ ص١٦٩ .

انضم إليهم فترة ثم ما لبث أن انفصل عنهم ليستقل باتجاهه العملي الثوري الاقتصادي (١) .

وعلى الرغم من انضمام فويرباخ لأنصار هيجل إلا أن ذلك لم يمنعه من نقد هيجل ونسقه الفلسفي نقداً شديداً . وقد بدأ نقد فويرباخ لفلسفة هيجل بنقد الفروض التصورية وهي تصورات نشأت من الأفكار المجردة في العقل الإنساني، وقد وضع هيجل هذه الفروض كما لو كانت فروضاً حقيقية موجودة خارج الذهن الإنساني، ولكن الحقيقة تقول أنها موجودة ولكن بصورة معكوسة. ونصح فويرباخ قراء فلسفة هيجل بأن يقوموا بعكس الموضوع والمحمول (*) ووضع كل منهما مكان الآخر (٢) .

وقد رأينا أن هيجل كان يهدف من فلسفته إلى اكتشاف الـ[illegible] أي [illegible]سير العالم ومعرفة العلة الأولي التي نشأ عنها معتبراً أن القول بوجود « شيء في ذاته » لا يمكن معرفته ، كما ادعت الفلسفة النقدية، يشكل حطاً من قدر الفلسفة ومكانتها. فالفيلسوف بعقله القوي وفكره الثاقب ، يستطيع الوصول إلى المطلق ومعرفته. وقد وجد أن العلة الأولي لا يمكن أن تكون سبباً، بل هي أسبقية منطقية، وليست أسبقية زمنية، أي أن العالم يخرج من العلة الأولي كنتيجتها المنطقية ، كما تخرج النتيجة من مقدماتها في الاستدلال المنطقي، وليس كما تخرج النتيجة عن سببها في الزمان (٣) .

إن اللامتناهي الحقيقي في نظر هيجل هو الذي يحدد ذاته ، أو كما يقول سبينوزا علة ذاته causa sui ، والعلة الأولي أيضاً لابد أن تكون علة ذاتها، وهذا هو سر منهجه الجدلي، الذي تتحول فيه مقولات كنط إلى كليات خالصة، لا

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي ، فويرباخ، ص٢١١ .

(*) Reverse subject and predicate .

(2) Arthur, Christopher J., Feuerbach in : the consice Encyclopedia of Western philosophy and philosophers pp. 110 - 111 .

(٣) د. حنا ديب، هيجل وفويرباخ، ص٣٠٩ .

حسية وهي الأساس الأونطولوجي (الوجودي) للعالم، أما الأساس الثاني فيتركز في استنباط العالم من المقولات كنتيجتها المنطقية، وبيان كيفية إمكان ذلك (١).

ولم يكن هيجل يؤمن بالتناقضات فأراد أن يقوم بعملية مصالحة فيما بينها باستخدام المنهج الديالكتيكي (الجدلي) حتي يصل إلى فكرة لا ضد لها فيتوقف عندئذ الديالكتيك. كما أن هيجل لم يكن يؤمن بوجود « شيء في ذاته » Das Ding an sich الذي قال به كنط، ولكن لابد من معرفة هذا « الشيء في ذاته » واعتباره الحقيقة الجوهرية للفلسفة، فلابد من وجود مبدأ الهوية بين الفكر والوجود لكي يتحقق في الفكرة المطلقة : وحدة الذات والموضوع .

كان فويرباخ واهماً ومخطئاً عندما ظن نفسه من أتباع اليسار الهيجلي بل ومن أتباع هيجل المخلصين، ولكن الواقع والحقيقة أثبتا أنهم (أى أتباع هيجل المخلصين) أشد عداوة لهيجل وفلسفته من أي مذهب آخر، وقد عملوا باقتدار على هدم مذهب هيجل، أو على أقل تقدير إفراغه من مضمونه الحقيقي، أو حتي الإنحراف به عن الهدف الحقيقي منه مما يباعد بين مذهب هيجل وبين روح مذهب هيجل ، فيقف المذهب شكلاً بلا مضمون، وظاهر دون محتوي، ولغو لا طائل تحته .

وقد أراد فويرباخ - كما صرح في بداية تفلسفه - أن يصحح معلمه بعد أن دافع عنه أولاً، حتي يثبت أن الديالكتيك لم يتوقف مع صدور كتاب هيجل «علم المنطق » Die Wissenschaft der Logik بل سيستمر إلى ما لا نهاية . «فلو كان الديالكتيك الهيجلي مطلقاً لكان ينبغي أن يجر معه بالتأكيد توقف الزمان، ولما كان الزمان لايزال يتابع مجراه الحزين كما في السابق، فهذا يعني أن فلسفة هيجل تفقد محمول الاطلاقية لتأخذ مكانها المتواضع في صف الفلسفات الجزئية، بوصفها فلسفة وجدت في زمان محدد، على أساس معطيات محددة لا تستطيع تجاوزها، مثلها في ذلك مثل غيرها من الفلسفات. فالديالكتيك مستمر بدون رحمة. كل شيء يخرج من ذاته إلى مالانهاية. ومن ذاته أخرج ديالكتيك هيجل ضده الخاص : لودفيج فويرباخ » (٢) .

---

(١) نفس المرجع، نفس الموضع .

وأيضاً : Stace, Walter, The philosophy of Hegel A systematic exposition, : Dover publications Inc. New York, 1995 .

(٢) د. حنا ديب ، هيجل وفويرباخ، ص ص٣١٠ - ٣١١ .

هاجم فويرباخ الفلسفة الهيجلية في نقطتين مهمتين : الأولي : مبدأ الهوية بين الفكر والوجود، وحاول أن يحطم هذا المبدأ تحطيماً لا رحمة فيه حيث أثبت أنه ليس هناك سوي مبدأ هوية الفكر مع ذاته محققاً، في ذات الوقت، الهوية الحقيقية للفكر والوجود، هوية العقل والقلب، التي مكانها الإنسان الواقعي والمحتاج.

والنقطة الثانية الهجوم على أضعف أجزاء فلسفة هيجل، وهو فلسفة الطبيعة، فقد أخذ على هيجل المآخذ الآتية [1] :

أ- إن جدل هيجل عاجز عن الإحاطة بشمول العالم الواقعي .

ب- إنه أخضع الجزئي للعالم (الكلي) .

ج- إنه سعي إلى إدراك العيني بواسطة المجرد .

د- إنه ضحي بالطبيعة في سبيل العقل (الروح) .

ولا يوجه فويرباخ سهام نقده إلى هاتين النقطتين فقط، بل إنه ينتقد الفلسفة الحديثة بأكملها لازدرائها للطبيعة، بسبب تأثير اللاهوت عليها ومحاولتها الدفاع عنه مضحية بالفلسفة ذاتها في سبيل اللاهوت ، وهو يقول في ذلك : «إن الفلسفة الحديثة نشأت عن اللاهوت ، إنها ليست إلا اللاهوت محلولاً ومحولاً إلى فلسفة » . ولا يري في هيجل إلا لاهوتياً متدثراً بمسوح الفيلسوف ، وقد أشرت إلى ذلك في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب، ولهذا ينادي فويرباخ بطرح فلسفة هيجل جانباً قائلاً : « إن من لا يترك الفلسفة الهيجلية لا يترك اللاهوت، ومذهب هيجل القائل بأن الفكرة هي التي تصنع الواقع، ما هو إلا التعبير العقلي عن المذهب اللاهوتي القائل بأن الطبيعة قد خلقها الله » [2]

وهناك نقطة أخري مهمة أرادها فويرباخ من نقده لفلسفة هيجل وهي إيجاد جذور التناقض الذي يتصف به نسق هيجل الفلسفي، وقد بحث فويرباخ أسس هذا التناقض في منطق هيجل باعتباره حجر الزاوية في بنائه الفلسفي . «وقد رأي فويرباخ بأن منطق هيجل إذ يعتبر كل الأنساق الفلسفية السابقة مجرد «لحظات » أو « وقفات » على طريق وعي ذات الفكرة لذاتها، فإنه يستند على

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، فويرباخ، ص٢١٢ .

(٢) نفس المرجع ، نفس الموضع

مقاييس زمنية دون أي عمق مكاني وفي ذلك يقول : يفخر المنهج الهيجلي بأنه يتبع مجري الطبيعة ذاته. بدون شك أنه يقلد الطبيعة، لكن النسخة أو الصورة تفتقر إلى حيوية الأصل [1] .

٢- فلسفة الدين

ذكرت أن هيجل أدخل فويرباخ في عداد تلاميذه ببرلين، وكان فويرباخ قد تحول إلى هيجل عام ١٨٢٤ بعد أن فشل شليرماخر في التوفيق بين الحرية الإنسانية والتبعية الخالصة لله، أي التوفيق بين قوانين العقل ومطالب الإيمان ولكن فويرباخ صدم في زعيم المثالية الألمانية المطلقة لأنه لم يجد حلولاً مرضية لهذه التناقضات، وذلك بسبب محاولة التوفيق بين نقيضين: النظرة المثالية للإنسان، وحقائق البيولوجيا والفيزياء عن الإنسان، بين عظمة الإنسان العاقل المفكر الذي يسعي إلى المثل العليا، وبين حقارة الإنسان البيولوجي والفيزيائي .

واضطر فويرباخ إلى خوض غمار التأليف من أجل تثبيت أفكاره الشخصية وأيضاً لكي يقوم بالهجوم على الدين النصراني كيفما شاء بسبب ما لحقه من تحريف وتزييف لحقائق الإيمان التي أنزلها الله تعالي على البشرية من أجل هدايتهم فما كان من اليهود والمفسدين إلا أن قاموا بما قاموا به من تحريف أدي بمفكرين مثل الفلاسفة التجريبيين والماديين وفويرباخ وكيركجارد إلى الهجوم على الدين لمناقضته الفطرة السليمة والعقل السليم .

ولقد تقدم فويرباخ بقضية تاريخية هي « تأنيس الإله » أي جعل الإله إنساناً كما تقول العقائد النصرانية في مجامعها المتتالية ، فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الإنساني، ومذهب شمول الألوهية أو وحدة الوجود pantheism يغلق الأبواب على الله داخل الطبيعة؛ والمذهب التجريبي يحكم على الله بمعيار النزعة العملية في الإنسان؛ وتنظر المثالية إلى الله والطبيعة بوصفهما وجهين لكل روحي واحد. ويعد هيجل ذروة هذا الاتجاه « التأنيسي » Anthropomorphism ، ولكنه يفتقر لسوء الحظ إلى الشجاعة التي تدفعه إلى النتيجة المحتومة التي تتألف من رد كل ما هو فوق الإنسان إلى الإنسان ، وكل

(١) د. حنا ديب، هيجل وفويرباخ، ص٣١١ .

ما هو فوق الطبيعة إلى الطبيعة، وتنقطع السبل بمذهبه دون الوصول إلى هذا الرد النهائي نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلقة ، (١) .

كما قام فويرباخ بقلب مقولة هيجل الشهيرة ، العقلي هو وحده الحقيقي والموجود ، بالإضافة إلى أن ، الإنسان هو وحده الحقيقي والموجود الفعلي؛ لأن ما هو إنساني هو وحده العقلي، فالإنسان مقياس العقل والمطلق أما ، الإله ، بالنسبة للإنسان فهو طبيعته الخاصة ، . وعلى ضوء هذه الحقيقة استطاع فويرباخ أن يفسر الدين والله بالرجوع إلى الطبيعة الإنسانية وميولها، وأشار إلى حقيقة معروفة عند الجميع وهي ما تميز الإنسان عن الحيوان أي قدرته على أن يدرك بتفكيره، لا بكونه فرداً، بل بالنوع الإنساني بأكمله. وتوصل فوير باخ إلى هذه النتيجة المتناقضة ظاهرياً : ، إن العقل الديني الذي يبلغ أقصي حالات الوعي بذاته ينبغي أن يكون ملحداً . فالإنسان هو نفسه الإله الحقيقي الوحيد Homo Homini Deus . وما أن ينفذ الإنسان إلى دلالة الدين الحقيقية، حتي يستطيع الاستغناء عن الإله، أو عن الروح المطلقة، ويكرس نفسه لتحقيق إمكانات وجوده الجوهري الخاص ، (٢) .

وبالطبع فلا يخفي على القاريء الكريم مدي الإفلاس الروحي والأخلاقي الذي وصل إليه مفكرو العالم الغربي حتي يقولوا مثل هذا الكلام الذي لا يقنع طفل صغير ولكن حقت عليهم كلمات الله تعالي حيث قال :

﴿ سل بني إسرائيل كم أتيناهم من آية بيّنة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته فإن الله شديد العقاب. زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب. كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغيا بينهم فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ (٣) .

---

(١) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، يوليو ١٩٧٣م، ص٣٣٦ .

(٢) نفس المرجع، ص٣٣٩ .

(٣) سورة البقرة ، الآيات ٢١١ - ٢١٣ .

فإذا عدنا إلى فويرباخ وجدناه مازال غارقاً في نظرته الإلحادية، بل وجدناه كذلك يوجه نقداً إلى هيجل في مسألة الدين على نفس الأساس الإلحادي، ويتركز هذا النقد في افتراضين تمهيديين :

أ- أن الفلسفة الهيجلية تجب الفلسفات السابقة عليها جميعاً .

ب- أن الروح المطلقة عند هيجل هي والله شيء واحد من حيث المضمون .

وهما افتراضان مشكوك فيهما كما نشك في فويرباخ نفسه، ولكن قبول هاتين المقدمتين التاريخيتين المشكوك فيهما هما اللتان مكنتا فويرباخ من استنتاج استحالة التوفيق بين الله وبين نزعة إنسانية أو طبيعية اكتمل تطورها .

ومن ذا الذي يصدّق أن الله تعالى يشبه الإنسان في شيء... الله هو الخالق... البارئ... المصور... تعالى الله عما يصفون ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (١) .

والإنسان بكل ما يتصف به من نقص... وانحطاط خلقي... وتعلق بالحياة والماديات والملذات... فكيف لهم أن يحكموا بهذا الحكم المضاد للعقل .

ويقدم فويرباخ بلا حياء. عدة أسباب لخلعه نوعاً من اللامتناهي على الإنسان وهذه الأسباب هي (٢) :

أ- أن العقل الإنساني يستطيع بطريقة ما أن يصبح هو الأشياء جميعاً من خلال إتحاد معرفي .

ب- أن الإنسان قادر على مضاعفة معرفته إلى غير حد ، هذه المعرفة التي لا تتقيد تماماً بحدود الإحساس الأصلية .

ج- أن إدراكنا للمتناهي هو مجرد إدراك لطبيعتنا اللامتناهية .

د- أن الإنسان هو الحيوان (الكائن) المتدين الوحيد ، وأنه يتخذ من الله موضوعاً له .

وعلى الرغم من محاولة تشبيه الإنسان بالله التي قام بها فويرباخ إلا أنه

---

(١) سورة الشورى، الآية ١١ .

(٢) جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص٣٤٤ .

هاجم مذهب الألوهية واتهمه بأنه نزعة مضادة للطبيعة Anti - Nature كما حاول استغلال المذهب التجريبي Empiricism لمساعدته في نشر الإلحاد وذلك عن طريق تحويل الأنظار من الفلسفة المثالية واللاهوت إلى المذهب التجريبي الذي يعلق الحكم على وجود الله تعالي ويخشي إعلان الإيمان به خوفاً من هدم المذهب التجريبي ككل، كما حاول توجيه المذهب التجريبي وجهة عملية Practical ، لذلك فقد ذهب يقول :

« المذهب التجريبي – نظرياً وعملياً – لا يرفض الوجود بالنسبة إلى الله، أعني الوجودُ الميت اللامتميز ، ولكنه ينكر عليه الوجود الذي يثبت نفسه بوصفه وجوداً : أعني الوجود الحيوي الإيجابي الفعّال. فهو يعترف بالله، ولكنه ينكر جميع النتائج المترتبة بالضرورة على هذا الاعتراف. وهذا المذهب يعارض اللاهوت، ويتخلي عنه، بيد أن ذلك لا يتم على أسس نظرية بل نتيجة لمعارضة ونبذ موضوعات اللاهوت بدافع من شعور قائم ناشيء عن لاواقعيتها... والواقع أن من يركز عقله وقلبه على ما هو مادي محسوس، يرفض إضفاء الواقعية على ما هو فوق الحس، لأنه وحده الموجود الفعلى. على الأقل بالنسبة للإنسان – ذلك الذي يكون موضوعاً لنشاط حقيقي فعّال » (١) .

٢- نزعة فويرباخ الإنسانية : ملحدة :

عبّر كارل ماركس عن الأثر الذي تركه كتاب فويرباخ الأساسي « ماهية النصرانية (١٨٤١) بقوله : « في لحظة واحدة غدونا جميعنا فويرباخيين » مع أن فويرباخ يعترف هو نفسه أنه لم يفعل في هذا المؤلف الكثير بل كل ما فعله «أنه أدار نحو الخارج عينيّ الفلسفة الموجهة للداخل » . حيث تدور فكرة الكتاب الرئيسة حول « الماهية الموضوعية للدين وأنها ليست شيئاً آخر سوي ماهية القلب الإنساني . سر اللاهوت إذا هو الأنثروبولوجيا » (٢) وقد عالجه فويرباخ معالجة نفسية أي باستخدام مناهج ونتائج ودراسات علم النفس .

---

(١) نفس المرجع، ص ص٣٤٧ – ٣٤٨ .

عن : فويرباخ، ماهية النصرانية ، ص ص١٥ – ١٦ .

(٢) د. حنا ديب، هيجل وفويرباخ، ص٣١٢ .

وقد اختار فويرباخ النصرانية لأنه رأي فيها الصفة الإنسانية لله حتي نهايتها، وخاصة في اللوثرية أي أتباع مارتن لوثر صاحب حركة الاصلاح الديني في ألمانيا والتي نشأ عنها المذهب البروتستانتي، وقد أصبحت اللوثرية علم المسيح، كريستولوجيا Christology أي أنثروبولوجيا دينية ولم تعد لاهوتاً «ففي الأنثروبولوجيا الجديدة يعيد فويرباخ صياغة الموضوعية التي هي الوعي الديني الأصلي، ولكن من منطلق عقلي ونقدي، وذلك ليس بخفض اللاهوت إلى حال أنثروبولوجيا كما يقول، بل برفع الأنثروبولوجيا إلى حالة اللاهوت، برفع القلب إلى مستوي العقل. فالدين عند فويرباخ هو حاجة إنسانية ضرورية، الدين محبة، وأن يكون عندك دين يعني أن تفكر بآخرين غيرك» (١) .

ولقد اعتمد فويرباخ في نقده اللاذع للدين على فكرة «الإغتراب» Alienation وهي الدعوة التي لاقت نجاحاً عظيماً لدي ماركس وإنجلز ، وقد ظلت فكرة «الإغتراب» في التنازل عن الإنسان لصالح المطلق أو الله ، وهي الفكرة التي يقوم عليها جوهر الدين.

والإنسان ذاته يوجد – في عُرف فويرباخ – لكي يعرف، ويحب، ويريد، وتلك هي القوي العليا الثلاث في الإنسان : العقل (المعرفة) والحب (العاطفة) والإرادة (وتمثلها الإرادة)، وقد اختار فويرباخ هذه الثلاثية لكي تتفق مع ديالتيك هيجل الثلاثي : الموضوع ، ونقيض الموضوع، والمركّب منهما . «ولما أدرك الإنسان أنه لا يستطيع بقواه الخاصة أن يحقق الحق، والحب والخير، فإنه أسقط هذه الصفات على إله وصفه بهذه الصفات. لقد نقل الإنسان آماله إلى كائن ذي درجة عليا سمّاه «الله» (٢) .

وقد تصور فويرباخ تصوراً مريضاً أن الإنسان سعي منذ وقت طويل إلى المسير في طريق التحرر من الدين، ومرّ في ذلك بثلاث مراحل :

أ- في المرحلة الأولي كان الإنسان والله ممتزجين معاً في حضن الدين .

---

(١) نفس المرجع ، ص٣١٣، عن ماهية النصرانية لفويرباخ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، فويرباخ، ص٢١٣ .

(٣) نفس المرجع ، ص٢١٤ .

ب- في المرحلة الثانية أخذ الإنسان يتباعد عن الله حتي يسترد ذاته ويستقل بقواه .

ج- في المرحلة الثالثة تحققت الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) استرد فيها الإنسان ماهيته وامتلك جوهره من جديد باعتبار أن العلاقة التي كانت بينه وبين الله كانت اسقاطاً للعلاقة الموجودة بين الكائن الإنساني وبين النوع الإنساني.

تعقيب

يري بعض النقاد وأساتذة الفلسفة مثل الدكتور حنا أديب أن فلسفة لودفيج فويرباخ نجحت في إعطاء الفلسفة انطلاقة جديدة، وأنه لولا فلسفة هيجل وقوة تأثيرها وفلسفة ماركس وسيطرتها الأيديولوجية لانتشرت فلسفة فويرباخ وتركت تأثيرات كبيرة في مجال الفلسفة .

ولكنني لا أري ما يراه النقاد وأساتذة الفلسفية فيما ذهبوا إليه في فلسفة فويرباخ بل إنها فلسفة ضعيفة لا ترقي إلى مستوي تلميذ هيجل، فهي فلسفة لاهوتية تنكر الدين من ناحية وتقيم ديناً آخر يتفق مع معطيات عقل فويرباخ، وهو مع الفكرة القائلة بأن المسيح إله كما قررت المجامع المختلفة وعلى سبيل المثال مجمع نيقية سنة ٣٢٥م وقد أقرت فيه فرقة الملكانية أن الله ثلاثة أسباب: آب وابن وروح القدس، وأن عيسي عليه السلام إله تام كله، وأن السيدة مريم البتول ولدت الإله والإنسان وغيرها من الأفكار التي أقرتها جميع المجامع التي عقدت: مجمع نيقية، ومجمع القسطنطينية الأول، ومجمع أفسس الأول، وأفسس الثاني، خلقيدونية، وروما، ومجمع القسطنطينية الرابع سنة ٨٧٩، وغيرها (١).

إذاً لماذا ألقي الضوء على مثل هذه الفلسفة ؟

لكي أبين مدي تهافتها وتهافت فلسفات أوروبية وغربية كثيرة، فرضت علينا وهي لا تستحق ثمن المداد الذي كتبت به، يقولون إن فويرباخ ينادي بالمحبة بين الناس، فأي محبة هذه التي ينادي بها فويرباخ وجميع قادة أوروبا

---

(١) د. محمد الأنور حامد عيسي، النصرانية : النشأة ، التطور، أهم الكنائس، دار الهدي للطباعة، القاهرة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ص٣٩ وما بعدها .

وأيضاً : للمؤلف : في مقارنة الأديان، الفصل الرابع .

والولايات المتحدة يستعمرون الأمم ويقتلون الشعوب ويشعلون الحروب الشعوبية والصليبية في كل مكان أي محبة هذه التي ينادي بها مثل هذا الفيلسوف الثائر على النصرانية ويريد تعديل معتقداتها لكي يحارب أستاذه « هيجل » ويتهمه بأنه مجرد لاهوتي يتخفي في مسوح الفلاسفة ، أي أنه دعيّ لا يستحق لقب فيلسوف.

إنني أتعجب من قول البعض « إن الفويرباخية لم تستنفد لا من الناحية النظرية ولا من الناحية العلمية. لذلك فإن متابعة القراءة لهذه الفلسفة، على ضوء المعطيات الجديدة لعصرنا، مهمة جداً بل ضرورية في اتجاه تخفيف معاناة من يشكل محور هذه الفلسفة : الإنسان » (١) .

إن استمرار قراءتنا لفلسفة فويرباخ تخفف من معاناة الإنسان ، كيف ؟ وأي تخفيف يمكن أن تقوم به مثل هذه الفلسفة التي قال بها إنسان مريض في نفسه وعقله وفطرته السليمة التي دعته إلى القول « بالهوية بين الله والإنسان » وانتهى من هذيانه الفلسفي إلى التأكيد بأن الدين عقبة في سبيل تقدم الإنسان، فيما يزعم فويرباخ، أي يتحرر من سلطان الدين » . وهي نفس الدعوة التي تلقفها ماركس وإنجلز وظلا يضربان على وترها حتي انقاد لهما رعاع القوم وأراذلهم من خلق الله تعالي .

إنني مازلت أقول إننا نتعلم المذاهب الفلسفية الغربية عملاً بقول رسول البشرية محمد ﷺ « من تعلم لغة قوم آمن شرهم » ونحن نتعلمها لنأمن شرهم ونرد عليهم ونبين للجميع مدى فساد آرائهم ومدى تفاهتها طالما أنها تسير في التيار المضاد للفطرة السليمة ، وما أمر الله تعالي به أن يوصل .

فحذار ... حذار من تخاريف العالم الغربي .

وحذار ... حذار من دعاويهم الباطلة .

---

(١) د. حنا ديب، هيجل وفويرباخ، ص ٣٦٧.

الفصل الثاني

كـــارل مـــاركـــس

Karl Marx

١٨١٨-١٨٨٣

المقـدمـة

أفرزت النزعة المادية التي بدأت مع ظهور الإنسان على الأرض عدة اتجاهات مختلفة ومتباينة، وأصحاب الأيديولوجية الماركسية يقسمون النزعة المادية إلى قسمين : مادية ما قبل الماركسية، ومادية ما بعد الماركسية التي يرونها بعين التحيز أرفع أشكال المادية، وظهرت عدة أشكال لها مثل المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية والمادية العامية عند بوخنر، وفوجت، وموليشوت، والمادية الاقتصادية، والمادية الجغرافية والمادية الطبيعية التي ألصقوا بها لفظة علمية زيادة في احترامها وإعطائها الصبغة العلمية الموضوعية وهي أبعد ما تكون عن الروح العلمية .

وتعتبر المادية التاريخية جزء أساسي في الفلسفة الماركسية اللينينية، وعلم فلسفة المجتمع ، ونظرية علم الاجتماع بصفة عامة أما لب الماركسية فهو المادية الجدلية التي تجمع عضوياً بين الحل المادي للمسألة الفلسفية الأساسية وبين الجدل، وهو علم القوانين العامة لتطور ظواهر الواقع الموضوعي وعملية المعرفة (١) .

أولا : حياة ماركس ومؤلفاته

ولد كارك هنريك (هنريخ) ماركس في الخامسة من شهر مايو عام ١٨١٨ في مدينة ترير Trier بإقليم رينيش Rhenish في بروسيا Prussia (ألمانيا الحالية)، وقد تأثر بالجو العام من حوله حيث تأثر إقليم الراين – مسقط رأس ماركس – بأفكار الثورة الفرنسية مثل تقسيم المجتمع إلى فئات ، وتشريع

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر ، ص ص٤٠٩ – ٤١٠ .

نابليون، كما تأثر أبوه هنريخ ماركس بها، فقالت حفيدته اليانورا نقلاً عن والديها إن هنريخ ماركس كان « فرنسياً أصيلاً » من القرن الثامن عشر ، وكان يحفظ عن ظهر قلب مؤلفات ڤولتير وروسو كما كان عارفاً بالأفكار الدينية مما جعله يتحول عن اليهودية إلى اعتناق البروتستانتية ، بغية أن يحتفظ لنفسه بمنصب المحامي وأن ينقذ أولاده من براثن القوانين البروسية، التي لم تكن تسمح لليهود بشغل عدد من المناصب والمهن .

أما والدته ، هنرييت، فكانت هولندية الأصل ، امرأة بسيطة تنوء برعاية أسرتها الكبيرة العدد، وتتألف من أربعة صبية وخمس بنات ، وبعد وفاة الابن البكر موريس داوود، أصبح كارل الابن الأكبر هو معقد آمال الأسرة .

وقد سمع ماركس عن المذهب الاشتراكي الطوباوي لسان سيمون وغيره وعن المسائل الاجتماعية من زميله في المدرسة البارون لودفيج فون ويستفالن ، وقبل تخرجه من مدرسة ترير الثانوية كتب موضوع التخرج بعنوان « تأملات شاب لدي اختيار المهنة » وضحت فيها أفكاره المسماة « تقدمية » [(١)] .

ثم التحق ماركس بكلية الحقوق في جامعة بون استمع خلالها إلى محاضرات علم القانون، والآداب، وعلم الجمال، وتاريخ الفنون الحديث، كما شارك في عقد حلقة الشعراء المحليين والرابطة الطلابية. ثم خطب جيني فون ويستفالن وتزوجها .

وقد أظهر ماركس ميلاً نحو دراسة الفلسفة والتاريخ، والأدب والفن، دراسة ذاتية ، ودرس اللغتين الانجليزية والإيطالية، واعتاد تلخيص كل الكتب التي يقرؤها ، ويسجل مقتطفات منها. وقد كتب ثلاثة دواوين من الشعر يعبر بها عن حبه لجيني هي « كتاب الحب » ، و « كتاب الأغاني » ، وأول ما نشر من أعمال كان قصيدتيه : حب ليلي ، وعازف الكمان في مجلة Athenaum عام ١٨٤١ [(٢)] .

---

(١) ستيبانوفا، كارل ماركس : سيرة حياة، ترجمة اسكندر ياسين، دار التقدم، موسكو، ١٩٧٩ ، ص ص٣ – ٥ .

(٢) نفس المرجع السابق، ص ص٨–٩ .

وأما مؤلفات كارل ماركس فهي كالآتي :

١ - كتابات اقتصادية وفلسفية ١٨٤٤ .

Economic and philosophical Manuscripts.

٢ - موضوعات عن فويرباخ ١٨٤٥

Theses on Feuerbach.

٣ - الأيديولوجية الألمانية ١٨٤٥ - ١٨٤٦

The German Ideology.

نشر في الثلاثينيات من القرن العشرين.

٤ - نقد برودون ١٨٤٧

Critique of Proudhon.

٥ - بؤس الفلسفة ١٨٤٧

The Poverty of philosophy.

٦ - البيان الشيوعي ١٨٤٨

The Communist Manifesto.

٧ - القرن الثامن عشر للويس بونابرت ١٨٥٢

The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte.

(وهو كتاب فى التاريخ المعاصر) .

٨ - الجروندريسا ١٨٥٧ - ١٨٥٨ The Grundrisse وأعيد نشره عام ١٩٥٣م.

٩ - مقدمة كتاب ، نقد الاقتصاد السياسي ، ١٨٥٩

Preface to a " Critique of Political Economy ".

١٠ - رأس المال (المجلد الأول) ١٨٦٧

Capital (Das Kapital).

١١ - الحرب الأهلية في فرنسا ١٨٧١

The Civil war in France.

ثانيا : تطور الفكر الاشتراكى عبر العصور

لم تبدأ الأفكار الاشتراكية مع بداية الماركسية، بل كان لها جذور أعمق، فقد ظهر الفكر الاشتراكي في الصين القديمة على لسان كونفوشيوس في القرن الخامس قبل الميلاد ، ثم نادي أفلاطون بالغاء الملكية الخاصة بالنسبة لطبقة الحكام والمحاربين دون طبقة المنتجين .

ولم يكن هدف أفلاطون من إلغاء الملكية لهذه الطبقة هدفاً اقتصادياً يبغي من ورائه المساواة بين الأفراد ومنع استغلال الفرد للفرد أو طبقة لأخري، بل كان هدفاً سياسياً يبغي من ورائه التفرغ للصالح العام وحده وتحقيق أعلى درجات الولاء للوطن .

ولما كان لحق الملكية في نظر أفلاطون – البريق الذي قد ينال من التفرغ للصالح العام والعمل له وحده . لذلك نادي أفلاطون بالغائه حتي يتحقق القضاء على الصالح الخاص ويتفرغ أفراد طبقة الحكام والمحاربين للعمل للصالح العام وحده دون سواه أثناء قيامهم بأعباء وظائفهم ولا يهم بعد ذلك إلغاء حق الملكية بالنسبة لطبقة المنتجين لأن أعمال هذه الطبقة لا تتصل بالشؤون العامة .

وفي القرن السادس عشر أخرج المفكر توماس مور سنة ١٥١٦ مؤلفاً يماثل جمهورية أفلاطون المثالية، نادي فيه بالجزيرة المثالية التي تقوم على إلغاء الملكية الخاصة وقيام الملكية الجماعية، والعمل الإجباري لجميع الأفراد ماعدا المرضي والعجزة ، وذلك لسد حاجات الأفراد دون مبالغة .

لكن جميع الأفكار الاشتراكية قبل القرن التاسع عشر لا تعبر عن مذهب سياسي أو اقتصادي ، فجميع هذه الأفكار إنما تستند على مجرد اعتبارات إنسانية وأحاسيس عاطفية تهدف إلى رفع الظلم الاجتماعي والاقتصادي الذي كان سائداً في هذه العصور .

ومع بداية القرن التاسع عشر، حين قيام الثورة الصناعية في أوروبا بدأت المطالبة الجدية بحماية العمال من أصحاب العمل ومنع الاستغلال والمناداة بضرورة تدخل الدولة لتنظيم الاقتصاد .

ومن أجل ذلك نادي الكتّاب بضرورة الحد من مساويء المذهب الفردي، مطالبين بضرورة تدخل الدولة بدور إيجابي .

لذلك هاجم سان سيمون الملكية الفردية ونظام الميراث واستغلال العمال ونادي بضرورة قيام الدولة بالإنتاج وتنظيمه وتوزيع العمل.

ثم قام فورييه شارحاً أزمات الصناعة والإنتاج وما يتعرض له العمال من ظواهر التعسف والاستغلال من جانب أصحاب العمل وحاول روبرت أوين تطبيق الفكر الاشتراكي تطبيقاً عملياً، كذلك أخرج لويس بلان مؤلف عام ١٨٣٩م عالج فيه تنظيم العمل ودعا فيه إلى تدخل الدولة من أجل القيام بالمشروعات الاقتصادية الكبري (١) .

كذلك تأثر الشعب بكتابات الروائيين الروس أمثال تورجنيف ودوستويفسكي وتولستوي ومكسيم جوركي وغيرهم. وفي النطف الثاني من القرن التاسع عشر مع وفاة القيصر ، نيقولا الأول ، واعتلاء ، الإسكندر الثاني ، العرش بدأ التخفيف من حدة النظام الاضطهادي الشديد لفترة محددة ، صار من الممكن فيها الكتابة بشكل مفتوح إلى حد ما عن المشاكل الاجتماعية في روسيا، ويشير كول إلى فترة أخري أقدم في عهد ، كاترين الثانية ، سادت فيها حركات من الفكر التحرري إلى أن قامت حركات من الفكر التحرري أدت إلى قيام حركة تمرد العمال الزراعيين في ، بوجاشوف ، وتلا ذلك الدعوات التي نادت بمنح الفلاحين وأجراء الأراضي ملكية حصص صغيرة من الأراضي في روسيا والتطلع إلى نمو بروليتاريا زراعية تعمل مقابل أجور لتكسب عيشها .

أما ، هرزن ، فقد أصدر صحيفة ، كولوكول ، الشعبية أي الجرس (The Bell) عام ١٨٥٧ بعد موت القيصر نيقولا الأول وتطلع قراؤها إلى الثورة باعتبارها الأمل الوحيد، بعضهم كان يأمل في الاصلاح على يد القيصر الجديد، وقد دعت هذه الصحيفة القيصر الجديد إلى البدء في تمهيد الطريق لحياة جديدة تختلف عن الحياة التي تسيطر عليها الرأسمالية .

---

(١) د. محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري، الجزء الأول، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧١، ص ص٥٠٦ - ٥٠٨ .

وقد أشاد « لينين » فيما بعد بهرزن بوصفه « أول من رفع لواء المعركة بأن وجه نداء إلى الجماهير بالكلمة الروسية الحرة كذلك توقع « باكونين » إنتصار الطبقة العامة على البرجوازية لا بسبب الحتمية التاريخية «الماركسية» ولكن بسبب الإيمان في قدرة الطبقة العاملة التي تدفعها غرائزها للتعاون الاجتماعي (1) .

ثالثا : مصادر الماركسية

الماركسية هي نظرية ماركس وإنجاز ولينين الثورية التي تتضمن مذهباً فلسفياً واقتصادياً واجتماعياً وسياسياً متكاملاً ومتجانساً. ويعرفها ستالين بأنها : «التعبير العلمي للمصالح الحيوية للطبقة العمالية » . بينما يذهب ماركس إلى أنها « نظرة شاملة للإنسان وللتاريخ، للقدر وللمجتمع، للطبيعة ولله ، بغية الوصول إلى تأصيل عام نظري وعلمي » .

وقد استرشد مؤسسا الماركسية بالمذاهب الفكرية السائدة في عصرهما، بالإضافة إلى ما أضافوه من عندياتهما. وفي هذا يقول لينين واصفاً الأيديولوجية الماركسية بأنها « الوريث الشرعي لخير ما ابتدعته الإنسانية في القرن التاسع عشر : الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الانجليزي، والاشتراكية الفرنسية » .

١- المصادر التقليدية

هناك ثلاثة مصادر للماركسية هي :

أ- الفلسفة الألمانية :

سلّم مؤسساً الماركسية بتأثرها بالتيار الفلسفي الألماني، لدرجة أنْ إنجلز أوضح أنه « بغير الفلسفة الألمانية لم تكن هناك اشتراكية علمية » .

ويتبدي لنا تأثير هيجل حتي أن لينين ذهب يقول « من المستحيل على الإنسان أن يفهم ماركس بدون أن يقرأ لهيجل (2) .

---

(١) د. السيد حنفي عوض، الحركات السياسية للطبقة العاملة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٧، ص ص١٣٠ - ١٣١ .

(٢) د. حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦، ص٢٥٥ .

وكان هيجل يرى أن الدولة غاية في ذاتها ، وأنها إله حقيقي لها سلطة وجلالة مطلقة، منها تنبع جميع الحقوق، وإليها ترجع كافة الحريات ، وينكر هيجل فكرة الحقوق الطبيعية للإنسان، ويقول إن الفرد يكتسب وجوده من وجوده في الدولة. فهو آلة في يد الدولة تستخدمه في تحقيق أهدافها ومن ثم تتحدد حقوقه بالقدر اللازم لخدمة هذه الأغراض والأهداف .

وقد كان لفكرة تأليه الدولة أكبر الأثر في الفكر الألماني مما أدي إلى إيمان الألمان بالسلطة وتحمسهم لنظم سياسية انعدمت فيها الحريات مثل النظم الفاشية. غير أن الجانب المهم في فلسفة هيجل والذي أثر في كارل ماركس مؤسس الماركسية، هو نظريته في التطور الديالكتيكي، التي تقول بأن كل فكرة تولد في طياتها بذور فنائها، لأنها توجد ويوجد معها نقيضها الذي يهدمها. ومن تصادم النقيضين تتولد فكرة جديدة تجمع بين عناصر الفكرة الأولي ونقيضها ، وتسمي نقيض النقيض. وحينما ينشأ نقيض النقيض هذا يولد في داخله ما يناقضه هو الآخر، ومن تصادمهما يتولد نقيض جديد... وهكذا، وبذلك يكون الفكر الإنساني في حالة تطور مستمر فالتطور هو نتيجة الصراع المستمر بين المتناقضات ومن ثم فالصراع أو التعارض بين الأفكار هو شرط التقدم والارتقاء.

هكذا نرى تأثر ماركس بفلسفة هيجل ، وعلى الرغم من اختلاف ماركس معه في بعض النقاط إلا أن تأثير هيجل كان واضحاً في فلسفة ماركس (١) .

كذلك تأثر ماركس بفيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ويظهر ذلك واضحاً من الطابع المادي لمذهبه . فقد نقد فيورباخ فلسفة هيجل المثالية واستعاض عنها بفلسفة مادية تقضي بتبعية الوجود للشروط المادية مستقلاً عن الفكر والعقل .

ومن ناحية الدين كان هذا الفيلسوف يؤكد أن الله والفكر والدين من نتاج الإنسان. وفي رأي فيورباخ فإن هذه المثالية تحمل مساويء عدة ، حيث تصبح صنم يقهر الفكر الإنساني واعتنق ماركس وإنجلز هذه النظرة فسعيا إلى تحرير الفرد من الأفكار والعقائد التي تسيطر عليه وتستعبده واعتبرا ذلك شرطاً أولياً لتحرير الإنسانية .

(١) د. ثروت بدوي، النظم السياسية ، الجزء الأول، دار النهضة العربية، ١٩٦٤، ص ص٣٢٩ - ٣٣٠.

وعلى الرغم من هذا التأثر بفيورباخ إلا أن ماركس نقده لأنه اكتفى ببحث مجرد لماهية الإنسان دون تطبيق فلسفته المادية على حياة المجتمع، ومن هنا أوضح ماركس في ، أطروحته عن فيورباخ ، أنه إذا كان قد اقتصر المسلك السابق للفلاسفة على مجرد تفسير العالم فإنه ، أضحي متعيناً العمل على تغيير العالم ، مما دفع ماركس إلى الاهتمام بالممارسة الثورية كوسيلة للتأثير في تحديد المسيرة التاريخية .

وأخيراً تأثر ماركس وإنجلز بتعاليم مدرسة سافيني التاريخية وكتبا في مؤلفهما المشترك ، الأيديولوجية الألمانية ، أنهما لا يعرفان سوي علم واحد هو التاريخ ويظهر تأثير هذه المدرسة في اهتمام مؤسساً الماركسية الملحوظ بدراسة تشريعات وأنظمة الحضارات القديمة . وفي حين سلك سافيني منهجاً محافظاً تمثل في تعلقه بالماضي، واتخاذه (أي الماضي) مفتاحاً لتفسير الحاضر الذي يخضع له، ورفض ماركس أن يظل أسيراً للماضي، وجاهد من أجل تحقيق المستقبل، الذي تحصل في نظره في المرحلة الشيوعية قمة الحضارة وأعلى مراتبها .

ب- الدراسات الاقتصادية الانجليزية

اهتم ماركس وإنجلز اهتماماً كبيراً بأبحاث الاقتصاديين الانجليز أمثال بيتي وآدم سميث وريكاردو . غير أن مؤسسا الماركسية عارضاً نظرة هؤلاء العلماء إلى الاقتصاد حيث اعتبروه مجرد تعبير عن علاقات تنشأ بين الأشياء . لكن ماركس وإنجلز رأياً أن حقيقة الروابط الاقتصادية تتحصل في كونها تعبيراً عن العلاقات القائمة بين الأفراد أي بين المنتجين والرأسماليين .

كذلك انتقد ماركس التقسيم الذي ساقه آدم سميث للمجتمع الرأسمالي بوصفه يضم مجموعات ثلاث هي العمال والرأسماليين والملاك العقاريين . فأخذ ماركس على هذا التقسيم تغافله عن تحليل الصلات الطبقية القائمة بين هذه المجموعات. وأخذوا أيضاً على العلماء الانجليز اعتبارهم النظام الاقتصادي الرأسمالي أكثر الأنظمة اتفاقاً مع العقل والطبيعة . في حين عمل مؤسسا الماركسية على هدم هذا النظام .

ج- المدارس الاشتراكية الفرنسية

تأثر ماركس وإنجلز بكتابات مفكري المدارس الاشتراكية أمثال لينجيه،

وتييري وميتييه وجيزو، خاصة ما كان متصلاً بنظرية الصراع الطبقي، التي أعادا صبها في قالب المادية التاريخية، ثم جعلاً منها أساس مذهبهما السياسي.

لكن ماركس أخذ على هذه المدارس قصورها في تحليل قوانين النظام الرأسمالي وعجزها عن أن تستنبط منها القوة الاجتماعية القادرة على إنهاء عهد الاستغلال الرأسمالي أي البروليتاريا. لذا ندد ماركس بمسلك الاشتراكيين في هذا الخصوص، وخاصة ميلهم إلى إطلاق الشعارات والخطب التي تتناول بؤس الطبقات الكادحة، وتغاضيهم عن إدراك أهمية الطاقة الثورية التي يحوزها العاملون.

٢- المصادر الأخرى

تأثر مؤسسو الماركسية بأفكار روسو، ويظهر ذلك من تماثل تكييفهما لطبيعة السيادة في الدولة، ومن حيث كونها سيادة جماعية، وما يترتب على ذلك من تقرير مبدأ وحدة السلطة في الدولة، وأيضاً اهتمامهما بالأخذ بأساليب الديمقراطية المباشرة وهي التي كانت دائماً محل تفضيل من جانب روسو .

وقد استعارت الماركسية من اليهودية والنصرانية بعضاً من عقائدهما بعد أن حوّلت هذه العقائد عن هدفها الأصلي والأصيل، وسخرتهما لتشييد الملكوت البروليتاري الدنيوي عوضاً عن الملكوت السماوي الذي جحدته.

وحتى تكتمل الرسالة العالمية للماركسية التي تنشد تحرير الإنسانية بحث بعض الكتاب الماركسيين عن جذور الماركسية في المذاهب الفكرية التي نشأت في العالم الشرقي، فأشاروا إلى الاشتراكية المثالية التي شيدها القرامطة، وإلى جدلية ابن رشد وفلسفته العقلية، وإلى مادية ابن خلدون التاريخية ومنهجه الاجتماعي.

أما المصدر النابض بالحياة الدائم التجديد والاستمرار والمنبثق من منهج ماركس هو ثمار النضال والممارسة العملية ذلك أن ماركس وإنجلز كانا شديدي الحرص على تحليل الأحداث الجارية في عصرهما على أن يستخلصا منها النتائج التي عاونتهما على بلورة مفاهيم مذهبهما ، لذا شاركا في معظم الحركات الجماهيرية التي ثارت في عهدهما. بل إن ماركس كان يردد لدي

اشتراكه في الدولية الأولى عام ١٨٦٤ أنه يبتغي من ورائها تنمية أفكاره نتيجة الاتصال بالحياة والواقع .

كما أن ماركس أرجأ نشر الجزء الأول من مؤلفه ، رأس المال ، إلى عام ١٨٦٧ ، وذلك بتأثير رغبته في تنقيح ما دونه على ضوء ما أسفرت عنه مساهمته في النشاط العمالي وقيادته العمالية لمجلس الدولية .

هكذا لم تتبلور أفكار ماركس، على الصعيد السياسي ، إلا من خلال مساهمته في النضال السياسي للعمال .

٢- العوامل الممهدة لقيام الماركسية

استفاد ماركس وإنجلز من الآراء والظروف والعوامل المحيطة بهما في وضع نظرية تركيبية عملية متماسكة تعيد صياغة علم الاجتماع بطريقة تختلف عن ، الطريقة الوضعية ، وتدعو إلى إعادة بناء المجتمع بطريقة ثورية جديدة، ولم يكن هذا بالعمل الهين أو السهل ، فقد وجد ماركس وإنجلز ، تيارات معارضة وآراء مبعثرة لا يمكن أن تصلح كسلاح يستخدم في الصراع ضد البرجوازية وأهم هذه التيارات والآراء هي :

أ- مذهب الاقتصاد الحر، وانتقادات أصحابه له، ثم نظرية ريكاردو في العمل.

ب- آراء الاشتراكيين الخياليين الذين لفتوا الأنظار إلى مفاسد الرأسمالية وطالبوا بإقامة نظام اجتماعي تتحقق فيه عدالة التوزيع .

جـ- احدام النزاع بين المثالية الألمانية – ممثلة في فلسفة كنط وفشته وشيلنج وهيجل – والمادية ممثلة في فلسفة فيورباخ – بالإضافة إلى ازدهار الفلسفة المادية في انجلترا وفي فرنسا وتميزها بالطابع الآلي .

د- تقدم العلوم الطبيعية في غرب أوروبا واستخدام العلوم للمنهج الميتافيزيقي التحليلي الذي يتناول الأشياء بطريقة ستاتيكية .

هـ- ازدهار النظام الرأسمالي وتوطيد أركانه في انجلترا وما صاحب ذلك من زيادة هائلة في الإنتاج وتطور سريع في الأساليب الفنية وفي ميادين العمل والثقافة ، وقد أدي ذلك إلى ظهور البروليتاريا التي تسعي إلى تحطيم النظام الرأسمالي وتحويله إلى الاشتراكية .

ونتيجة لاستغلال البرجوازية قام العمال الفرنسيون بحركة في ليون وقام العمال الألمان بحركة أخري في سيليزيا، وانتشرت الحركة الميثاقية في انجلترا ولكن عدم وضوح الهدف لدي هذه القوي استلزم ضرورة ظهور نظرية علمية تمكن العمال من فهم قوانين التطور الاجتماعي، ومعرفة أسباب قيام النظام الرأسمالي .

وهذه المعرفة لابد أن تحترم الواقع ومن هنا جاءت صيغتها العلمية. ومن ثم نشأت الفلسفة الماركسية التي تري وحدة النظرية والتطبيق [1] .

رابعاً : الفلسفة الماركسية

تتمثل الفلسفة الماركسية فيما يأتي من عناصر :

١- الديالكتيكية المادية

الفلسفة الماركسية فلسفة مادية. فليس الفكر هو الذي يسيطر على حياة الإنسان أو على تطور العالم، ولكن طريقة معيشتنا المادية هي التي تكيف طريقة تفكيرنا وعلى هذا فإن كل ما يتعلق بحياة المجتمع مسائل مادية .

وكذلك فالنظم الاجتماعية والآراء السياسية – في نظر ماركس – ليست وليدة الفكر، بل هي وليدة الحياة المادية. وأحداث التاريخ من حروب وثورات وقيام الدولة والأنظمة السياسية المختلفة فيها إنما تفسر على أساس العوامل الاقتصادية فقط [2] .

وبناءً على ذلك فقد رفض ماركس تصوير أستاذه هيجل للضمير الإنساني بوصفه صانعاً للتاريخ فاستند إلى القوي الماديةوجعل من الفكر مجرد إنعكاس وترجمة للعالم المادي في العقل الإنساني. ويقول إنجلز « إن وحدة العالم ليست في كينونته وإنما في ماديته. وهذه المادية أثبتها... تطور طويل وشاق للفلسفة وعلوم الطبيعة... ولكن إذا تساءلنا عن ماهية الفكر والمعرفة وعن مصدرهما، وجدنا أنه العقل الإنساني وطالما أن الإنسان نفسه هو من نتاج الطبيعة الذي نما

---

(١) د. محمد على أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٧، ص ص١٠٨ – ١٠٩ .

(٢) د. محسن خليل، النظم السياسية، ص٥١٢ .

وتطور في محيط طبيعي معين، ومع هذا المحيط، فيغدو من البدهي أن نتاجات العقل الإنساني التي هي أيضاً في آخر المطاف ، نتاجات للطبيعة، ليست في تناقض، بل في انسجام مع سائر الطبيعة » (١) .

وأضفي ماركس وإنجلز على هذا المذهب المادي طابعاً جدلياً نقلاه عن هيجل، فأرسيا دعائم « المادية الجدلية » عن طريق نقل جدلية هيجل من مجال الأفكار إلى صعيد تطور الأجناس والكائنات (٢) ، أي المادة حتي أصبحت مادية جدلية.

٢- قوانين المادية الجدلية

أ- قانون وحدة الأضداد وصراعها :

إن كل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان دون صراع. لكن من غير أن يقضي على وحدة الشيء أو الظاهرة. بل يتغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، وعندما طبق هذا القانون على الواقع السياسي، نجد أن المجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا والبرجوازية، وكل طبقة منها تفترض وجود الطبقة الأخري على الرغم من تضادهما،إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي (٣) .

ب- قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي :

يوضح كيفية سير التطور ، بمعني أن التغير الكمي يحدث من ناحية المقدار، بينما التغير الكيفي يحدث من التحول في الكيف أو الصفات ، ويقرر ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم. ويستمر التحول الكيفي من الطبيعة غير العضوية إلى عالم الإنسان، وفي عالم الإنسان من الأنظمة الاجتماعية البدائية إلى النظام الذي اعتبره ماركس اشتراكية، وآية ذلك أن التغيرات الكمية تتحول عند نقطة معينة إلى تغيرات

---

(١) د. إسكندر غطاس، أسس التنظيم السياسي في الدولة الاشتراكية، ص ص١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٠٥ .

(٣) د. محمد ممدوح على محمد العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ص٣٢٩ - ٣٣٠ .

كيفية تأخذ في لحظة بعينها شكل الثورة العنيفة، ويشبهها إنجلز بالماء حين يتحول من سائل إلى حالة تجمد عند درجة معينة من البرودة (١) .

ج- قانون سلب السلب :

يتصل بالكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادي، فتاريخ المجتمع الإنساني يتألف من حلقات نفي أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة، ومن ثم فقد قضي مجتمع الرقيق كما قضي المجتمع الرأسمالي على مجتمع الاقطاع، ثم قضي المجتمع الاشتراكي على الرأسمالي .

وعلى هذا يكون كل نظام مشتمل هو نفسه على مباديء كامنة في ذاته تكون هي السبب في القضاء عليه. كما أن السلب لا يعني أن الجديد ينسخ القديم كله، وإنما يستبقي من القديم أفضل ما فيه فيدمجه في الجديد ويرفعه إلى أعلى . فيتخذ الجديد دائماً صورة تقدمية تسمح بالزيادة المستمرة في معدل التطور الذي نجد ترجمة واقعية له في الارتقاء والتقدم (٢) .

ويوضح إنجلز هذا بمثال مستمد من علم النبات مؤداه أننا لو تأملنا حبة قمح نزرعها في الأرض، فإنها عندما تنمو وتتحول إلى شجرة تنتفي كحبة. فالنفي هنا يعقب الإثبات بالضرورة وبه تتم حركة التطور وينتج عن استمرار النمو أن تظهر السنبلة كمرحلة نفي السابق عليها. ففي هذا المثال تكون الحبة هي الإثبات والنبات هو النفي والسنبلة نفي النفي (٣) .

وإذا كان النظام الرأسمالي نفياً لنظام الملكية الإقطاعية، فبالمثل تشكل الملكية العامة الاشتراكية نفي لنفي النفي، أي نفي الملكية الخاصة. وطبق ماركس وإنجلز هذا المنطق الجدلي على سير التاريخ، فخلصا إلى القول بالمادية التاريخية منهجاً يفسر تطور المجتمعات البشرية .

٣- المادية التاريخية :

المادية التاريخية هي النظرية العلمية التي تتناول تفسير قوانين تطور

---

(١) د. إسكندر غطاس، مرجع سابق، ص١٠٦ .

(٢) محمد ممدوح العربي، مرجع سابق ، ص٣٣٠ .

(٣) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص١٠٨ .

المجتمع، وهذه القوانين هي قوانين موضوعية مستقلة عن الوعي الإنساني وشأنها شأن قوانين الطبيعة القابلة للدراسة والمعرفة وبالتالي تتيح للإنسان أن يسيطر عليها بسلوكه وعمله ويطورها من أجل سعادة الطبقة العاملة. ومن هذا يدخل ماركس فكرة الضرورة إلى الحرية بحيث لا يجوز أن نفهم إحداهما بغير النظر إلى الأخرى؛ لأن التطور يسير بمقتضي قوانين موضوعية ومعرفة هذه القوانين تساعد البشر على التدخل في سيرها. ولذلك يعرف الماركسيون الحرية بأنها معرفة الضرورة الموضوعية واستخدامها في صالح الإنسان .

وقد كان هذا التطور يجري على المجتمعات كما لو كان ضربة قدر حتي أصبح على ضوء الاشتراكية العلمية أمراً واضحاً، ومن هنا تصبح سيطرته على المجتمع أشبه بسيطرته على سير الطبيعة ومن هنا تتحقق حرية الإنسان في ظل الاشتراكية لأول مرة بغير أن تنتفي الموضوعية والضرورة من قوانين المجتمع.

والمادية التاريخية تتمسك بالتفسير المادي للمجتمع والتاريخ، ففي رأي ماركس وإنجلز أن شكل المجتمع ونظمه المختلفة وتطوره إنما هي محددة بطرق الإنتاج المادي الذي يسير عليها هذا المجتمع وتطور هذه الطرق يؤدي إلى تطور المجتمع (١) .

ويري ماركس أن أساس المجتمع قائم على إنتاج الوسائل التي تصون الحياة البشرية وتدفع عنها غوائل الحاجة، وتوزيع هذا الإنتاج هو أساس انقسام المجتمع إلى طبقات وسبب كل التغيرات الاجتماعية والثورات السياسية، فإذا أصبح باطلاً ما كان يراه الناس حقاً ، وصار ظلماً ما كان يراه الناس عدلاً ، فإنما سبب ذلك التغيرات التي تطرأ على طرق التوزيع والإنتاج. وليس سببه الذهن أو الرغبات الإنسانية (٢) .

ولا تري الماركسية في العوامل الأخري – مثل البيئة الجغرافية والسكان – القوة الأساسية لتطور المجتمع ، فالبيئة الجغرافية وإن كانت تقدم للمجتمع مصادر الثروة المعدنية والزراعة والحيوانية إلا أنها ليست العامل الأساسي للتطور

---

(١) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة السياسية ، ص ص١٠٨ – ١٠٩ .

(٢) على أدهم : المذاهب السياسية المعاصرة ، ص٧٩ .

الاجتماعي. كذلك عنصر السكان وأن كان ضرورياً لاستغلال الثروة الطبيعية إلا أنه ليس في حد ذاته كافياً لتفسير التطور الاجتماعي فكثافة السكان في الهند لا تدل على تقدم اقتصادي (١) .

كذلك « مقومات الحياة الثقافية، وخصائص المجتمع الأخلاقية والدينية واتجاهاته القانونية والفنية جميعها في رأي الشيوعية مشتقة من الأحوال الاقتصادية، وأدوار التاريخ المتعاقبة منشؤها صراع الطبقات وهذه الطبقات المتصارعة من نتاج الأحوال الاقتصادية » (٢) .

وعلى الرغم من تأكيد ماركس وإنجلز على أهمية العوامل الاقتصادية إلا أن آراءهما بهذا الصدد لا تخلو من تناقض. فعلى على الرغم من أن التابعين للمذهب الماركسي كانوا يعتقدون أن الظروف الاقتصادية في أي مجتمع هي التي تشكل الظروف الأخلاقية والروحية، نجد أن إنجلز Engles يقول في رسالة له إلى «بلوك » Block سنة ١٨٩٠ « إنني وماركس مسؤولان جزئياً عن مبالغة بعض تلاميذنا بشأن أهمية العوامل الاقتصادية على حساب العوامل الأخري إننا كنا مضطرين لتأكيد أهمية هذه العوامل أمام خصومنا الذين كانوا ينكرون ذلك، ولم يكن ثم محل أو فرصة لبيان أهمية العوامل الأخري في التفاعلات المتبادلة للعملية التاريخية » فنجد أن ماركس لا ينكر أهمية العوامل غير الاقتصادية في التطور التاريخي ومع ذلك نجد ماركس يقول في موضع آخر « إن الإنسان يحدد مصيره بنفسه » ونلاحظ أن ماركس قال بفكرتين : الأولي : أن القوي الاقتصادية تتطور بشكل آلي وتشكل التاريخ. والفكرة الثانية :أن العقل البشري مع ذلك يؤثر في هذه العوامل بطريقة ما (٣) .

٤- الأشكال الاجتماعية لأساليب الإنتاج :

من أجل أن يحصل الإنسان على قوته تعوّد أن يتناول المواد الخام ويعمل فيها فكرة لتفي بمطالبه، ومن ثم تنشأ علاقة بين الإنسان وبين الأشياء، وهذه العلاقة تتضمن بالضرورة حاجته، كذلك العلاقة بين الإنسان والإنسان؛ لأن

---

(١) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص١٠٩ .

(٢) على أدهم : المذاهب السياسية المعاصرة، ص٨٠ .

(٣) د. حسن شحاتة : أساطين الفكر السياسي ، ص ص٢٥٥ - ٢٥٦ .

طبيعة هذه المواد تستلزم التخصص وتوزيع العمل، وبمرور الأيام يدّعي بعض الأفراد حقوق وامتيازات، ويبدأ المالكون في استغلال الأشخاص المجردين من الملكية. وتنشأ من أساليب الاستغلال تلك الصور المختلفة في معاملة الإنسان للإنسان، ونخلص من ذلك إلى أن العلاقة بين الناس في مختلف العصور قائمة على أسلوب تملك الأشياء وطريقة تناولها وصنعها، وقد ظلت تلك العلاقة في نظر ماركس ثابتة طوال العصور السابقة ثابتة في جوهرها، ومن جرائها انقسم المجتمع إلى فريقين كبيرين يتبادلان العداوة والبغضاء، ولو أنها لم تتغير في الجوهر ولكنها مع ذلك أخذت صوراً متعددة هي [1] :

أ- أسلوب إنتاج المجتمع البدائي الشيوعي : كانت قوي الإنتاج في ظل هذا المجتمع محددة ولذا نشأت علاقات إنتاج محدودة تقوم على الملكية المشاعة لوسائل الإنتاج، وعند اكتشاف النار صنع الإنسان أدوات إنتاج أولية من المعادن، فتعدل أسلوب الإنتاج وأصبح الإنسان قادراً على إنتاج ما يزيد عن حاجته، وعند ذلك انقسمت العشائر إلى أسر وظهرت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج فظهرت طبقة من الأغنياء الذين استحوذوا على فائض المنتجات على حساب غيرهم من الكادحين، فانقسم المجتمع البدائي إلى طبقتين : طبقة الملاك وطبقة العبيد .

ب- أدي تطور أسلوب الإنتاج إلى ظهور مجتمع الرقيق وفيه تحسنت أدوات الإنتاج واشتد تعذيب الرقيق، فشعر الأرقاء وهم القوة العاملة في المجتمعات بأن زيادة الإنتاج لا تعود عليهم بفائدة مما أدي إلى إعاقة تطور قوي الإنتاج. كما أن المعاملة غير الإنسانية للرقيق أدت إلى إضعافهم عقلياً وجسمانياً مما دفعهم إلى الثورة ضد مستغليهم ، فانهار مجتمع الرقيق وظهر المجتمع الاقطاعي .

ج- استمر التطور التقدمي للقوي الإنتاجية في عهد الاقطاع إلا أن علاقات الإنتاج استمرت في صورة علاقات استعباد للرقيق بواسطة الاقطاعيين على الرغم من أنهم كانوا أكثر تقدمية من ملاك العبيد في مجتمع الرقيق إذ سمحوا للفلاح بقدر ضئيل من الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج التي كانوا

---

(١) على أدهم ، المذاهب السياسية المعاصرة، ص ص٨٠ – ٨١ .

يستخدمونها لمصلحتهم الشخصية بعد إنجاز ما عليهم من واجبات لأسيادهم. واستمرت قوي الإنتاج في التطور حتي استلزم الأمر ظهور السوق الدولية وما تبعها من تجميع العمال في مراكز صناعية وتطبيق مبدأ تقسيم العمل division of labour مما أدي إلى تحالف البرجوازية مع البروليتاريا للقضاء على النظام الاقطاعي . فانهار المجتمع الاقطاعي القائم على الملكية الاقطاعية لوسائل الإنتاج .

د- قام النظام الرأسمالي على أنقاض الاقطاع، وزادت قوي الإنتاج لزيادة ربح الرأسمالي وعلى الرغم من أن العامل كان يعمل في ظل الرأسمالية متي شاء وأين شاء إلا أنه كان مضطراً لبيع عمله للرأسمالية لأنه لا يملك وسائل الإنتاج [١] .

ورأي ماركس أن النظام الرأسمالي كغيره من النظم السابقة عليه، يولد في داخله القوي التي تعمل على هدمه .

فسار هذا النظام إلى نهايته المحتومة وفقاً للقوانين التي تحكم تطوره، أي قانون فائض القيمة وما يؤدي إليه من استغلال العمال [٢] ، ومثال ذلك: أن قيمة السلعة تتحدد بحسب ساعات العمل اللازمة لإنتاجها، فصاحب رأس المال يعطي أجراً بسيطاً للعمال من قيمة السلعة نظير ما قدموه من عمل ، ويستولي على الجانب الأكبر من القيمة الذي يمثل الجانب الأكبر من مجهود العامل في إنتاج السلعة، ويستولي على فائض القيمة في صورة ربح له دون وجه حق [٣] .

وبالإضافة إلى نظرية فائض القيمة وأثرها السلبي نجد كذلك قانون تراكم رؤوس الأموال وتركيزه . فتركز رؤوس الأموال سيحيل الغالبية من الشعب إلى عمال يتعيشون من بيع عملهم، ويقضي على أفراد الطبقة المتوسطة وصغار المنتجين والتجار وأصحاب المشروعات الصغيرة ، وانضمام هؤلاء إلى طبقة العمال يساهم في زيادة مشكلة البطالة وانخفاض الأجور. ويتكون من مجموع هؤلاء العمال المتعطلين ما يسميه ماركس بالجيش الصناعي الاحتياطي الذي يعتمد عليه الرأسمالي في فرض الأجور المنخفضة على العمال. ذلك أن وجود

---

(١) د. محمد أبو ريان : الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر، ص ص١٣٣ - ١٣٤ .

(٢) د. ثروت بدوي : النظم السياسية، ص٣٣٨ .

(٣) د. محسن خليل : النظم السياسية، ص٥١٠.

هذا الجيش من المتعطلين يعد سلاحاً في يد الرأسمالي يضغط به على عماله كلما راودتهم الرغبة في زيادة الأجور. فيضطر العمال إلى قبول العمل بأجور منخفضة ؛ لأن كل محاولة من جانبهم لرفع أجورهم سيقابلها الرأسمالي بأن يستبدل بهم عمالاً من المتعطلين، الذين لن يترددوا في قبول العمل بأبخس الأجور سداً للجوع والبؤس الذي يعانونه. ويزداد استغلال الرأسماليين للعمال فيتجهوا إلى خفض الأجور باستمرار وزيادة عدد ساعات العمل وتشغيل النساء والأطفال، نظراً لهبوط ثمن قواهم العاملة (١) .

كل هذا يؤدي إلى الصراع المرير بين البرجوازية والبروليتاريا وهذا الصراع هو الأساس الاقتصادي المحرك للثورة الاشتراكية .

٥- الدولة عند ماركس

تمر الدولة في مذهب ماركس بمرحلتين :

١- دكتاتورية البروليتاريا

لا يمكن الإنتقال مباشرة من المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع تسوده الشيوعية الكاملة ، إذ يجب تقرير فترة إنتقال يجري فيها استئصال النظام الرأسمالي تمهيداً لإقامة المجتمع الشيوعي الكامل .

على أن فترة الإنتقال هذه ليست بفترة قصيرة الأمد ، إذ ستزاول الدولة فيها اقتلاع النظام الرأسمالي من جذوره والعمل على تثبيت نظام سياسي واقتصادي جديد (٢) .

ويظهر في نظام ديكتاتورية البروليتاريا نوعان من الملكية :

أ- ملكية جماعية : أي أنها ملكية في أيدي الدولة الممثلة للشعب كله .

ب- ملكية تعاونية : أو فردية في ظل المزارع الجماعية غير أن النوع الأول من الملكية تكون له الغلبة في آخر الأمر، وتقوم علاقات الإنتاج على أساس التعاون والمساعدة المتبادلة . بحيث يمكن التقاء المصلحة الفردية مع المجموع الحافز الأكبر على الإنتاج (٣) .

---

(١) د. ثروت بدوي، النظم السياسية، ص ص٣٣٨ – ٣٣٩ .

(٢) د. محسن خليل، النظم السياسية، ص٥١٤ .

(٣) د. أبو ريان : الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر ، ص١٣٦ .

في هذه الفترة تتولي طبقة البروليتاريا زمام الحكم. ويتصف نظام الحكم الذي تولته طبقة البروليتاريا بالديكتاتورية، إلا أن دكتاتورية البروليتاريا تكون دكتاتورية الأغلبية ضد الأقلية . ، وهذه الاشتراكية سيكون من وظيفتها القضاء على ما عسي الآن يكون هناك من بقايا النظام الرأسمالي ، ثم تطبق النظم الاشتراكية على مصادر الثروة في المجتمع، وفي هذه المرحلة ستوزع الأشياء على الناس بحسب كمية العمل الذي قاموا به لا بحسب حاجة كل منهم (١) ، وبهذا يقضي على استغلال الفرد للفرد بالعمل على تأميم جميع وسائل الإنتاج الرئيسة في الدولة من زراعية وصناعية وجعلها ملكاً للدولة .

ومع ذلك فإن المجتمع مايزال في مرحلة الانتقال يحمل بعض بقايا النظام البرجوازي (٢) .

٢- دولة الشعب كله

ويري الشيوعيون أن هذا الإنتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية لا يتم بالطرق السلمية، ولا مناص فيه من اصطناع الشدة واستعمال العنف، وذلك لأن النظم السياسية والقانونية القائمة على أساس اقتصادي خاص تولد في النفوس الرغبة في الدفاع عنها حتي عندما يكون ذلك الأساس الاقتصادي قد أشرف على الزوال ، وكل نظام سياسي قد منح طبقة خاصة حقوقاً تحرص عليها وتحاول أن تقنع الناس، عن طريق إشرافها على تربية النشء ،بأن النظام الراهن كفيل بتحقيق العدالة، وأن الخير في بقائه وحياته، وهكذا يبقي النظام السياسي جامداً في حين أن الاختراعات الحديثة في عالم الإنتاج قد جعلت الحاجة إلى تغييره ملحة، فتري الطبقات الفقيرة أن أساليب الديموقراطية ووسائل الاقناع غير شافية مما يدفعها إلى ضرورة إحداث الإنقلاب بالقوة والعنف .

واشتداد قوة الفقراء في العصر الحديث طراز فريد من الحركات الاجتماعية؛ لأن صراع الطبقات في العصور الماضية كان ينتهي بتغلب طبقة على طبقة،

---

(١) د. حسن شحاته، أساطين الفكر، ص٢٠٨ .

(٢) د. حسن خليل، مرجع سابق، ص ص٥١٥ - ٥١٦ .

وأما انتصار طبقة الفقراء في العصر الحديث فستؤدي إلى خلاص الإنسانية وتقضي على الطبقات، وهذا الاعتقاد يشعل حماستهم (١) .

وتشك الشيوعية في نجاح الديمقراطية لأنها في عهد الرأسمالية لا يمكن إلا أن تكون خيالاً لا حقيقة له، على أساس أن الحريات العامة لا تعدو أن تكون إمكانيات قانونية لا يمكن ممارستها إلا لمن لديهم المقدرة المادية : فحرية التنقل لا تفيد إلا من يستطيع شراء بطاقة القطار أو يملك ثمن سيارة أما عن حرية الصحافة، فتكون الصحف الكبري في أيدي أصحاب الأموال، فلن يتمكن إذاً الصحفيون الأحرار من التعبير عن آرائهم في تلك الصحف، ثم ماذا تكون حرية الفكر لجاهل لا يستطيع أن يعبر عن رأي، وما جدوي تقرير حق الترشيح في البرلمان لمعدم يعجز عن القيام بالدعاية الإنتخابية (٢) .

فمادامت أكثرية الناس من الطبقات الفقيرة التي لا تملك شيئاً فمن العبث الكلام عن الحرية الفردية، فلا حرية لمن لا يمتلك شيئاً ومهما تكن الحكومة ديمقراطية فإن النفوذ سيظل في يد المسيطرين على القوي الاقتصادية لاستيلائهم على وسائل الإنتاج الصناعي.

أما الذين لا يملكون السيطرة على القوي الاقتصادية ، فإنهم لا يرون في حق الاستمتاع بالنقد سوي نوع من الترف لا قبل لهم به، لأنهم أحوج إلى ملء بطونهم منه إلى تحريك ألسنتهم .

ويتضح من ذلك أن الحرية في ظل النظام الرأسمالي حرية وهمية فيري الشيوعيون أن الأزمة إذا اشتدت بالرأسماليين فلن يترددوا في إلغاء هذه الحرية الوهمية، وتظهر على حقيقتها غير متوارية (٣) .

ومن نقد ماركس للديمقراطية الرأسمالية الوهمية ظهرت ديمقراطية الاجماع السياسي والتي تبدأ في الفلسفة الماركسية من الصراع الطبقي من أجل ملكية أدوات الإنتاج . ذلك الصراع الذي من شأنه أن يجعل من « الدولة » مجرد أداة للقمع في يد الطبقة المتسلطة اقتصادياً تكره بها الطبقة المستغلة، ولا

(١) على أدهم : المذاهب السياسية المعاصرة، ص ص٨٥ - ٨٦ .

(٢) د. ثروت بدوي : النظم السياسية، ص١٩٢ .

(٣) على أدهم : المذاهب السياسية المعاصرة ، ص ص٨٧ - ٨٨ .

سبيل إلـي الخلاص من دولة القمع هذه إلا بالقضاء على النظام الطبقي بصراعه.

وحيث لا تناقض ولا تصادم طبقي فلا أقلية ولا أكثرية سياسية لا أغلبية ولا معارضة في مجال السياسة، وإنما مجتمع موحد المصالح، موحد القيم، موحد الرأي، إنه مجتمع «ديمقراطية الاجماع السياسي» [1] . وإن ظل هذا المجتمع حلم لا يتحقق أبداً .

٦- مختارات من كتاباته عن دكتاتورية البروليتاريا :

«تأتي المسألة المتعلقة بمعرفة أي تحول ستتحمله الدولة عند قيام مجتمع شيوعي أو بعبارة أخري. أية مهام اجتماعية ستبقي فيه، وتكون مماثلة لمهام الدولة الحالية ؟ ولا يمكن حل هذه المسألة إلا عن طريق العلم، ولا يمكن أن نتقدم فيها قيد أنملة، بالجمع بين كلمتي شعب ودولة بطرق متعددة .

بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي، توجد مرحلة التحول الثوري من الأول إلى الثاني. وهذه تطبق مرحلة تحول سياسي لا تستطيع فيها الدولة إلا أن تكون ديكتاتورية ثورية للبروليتاريا [2] .

٧- صور التحول إلى الاشتراكية :

ناقش الاشتراكيون مشكلة التحول الاشتراكي ورأوا أنه ليس من الضروري أن يتم هذا التحول دائماً بشكل واحد ممثل في حكومة البروليتاريا ، بل إن هناك صوراً أخري للتحول تتجدد بتجدد الظروف التاريخية لكل مجتمع يقول لينين :

«إن كل الشعوب ستصل إلى الاشتراكية فهذا أمر حتمي ولكنها لن تصل إليها جميعاً بنفس الطريقة، إن كل شعب سيقدم صورة خاصة به في شكل أو آخر من أشكال الديمقراطية وفي نوع أو آخر من أنواع ديكتاتورية البروليتاريا أو معدل آخر من معدلات التحول الاشتراكي للمظاهر المتنوعة للحياة الاجتماعية».

---

(١) د. طه بدوي : أصول علوم السياسة، ص ص٤٠٣ - ٤٠٤ .

(٢) بول لويس ، الفكر الاشتراكي في مائة وخمسين عاماً، الجزء الأول، ترجمة وتقديم وتعليق د.عبد الحميد الدواخلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢، ص١٧٥، عن نقد منهج جوتا» .

« ان الثورات القادمة في بلاد الشرق التي تضم تعداداً ضخماً من السكان وظروفاً اجتماعية أكثر تنوعاً ستظهر دون شك عدداً أكبر من الخواص المميزة لها عن الثورة الروسية » .

« إن الأشكال الجديدة للديمقراطية التي يمكن أن تتطور على أساس تحالفات طبقية أعرض سيكون لها بالتأكيد ملامح جديدة خاصة بها وأكثر من هذا فإنه ليس من الضروري أن تمارس كل الدول وظائف الدكتاتورية البروليتارية منذ البدء، إذ من الممكن أن تقوم في المستقبل أشكال جديدة من دكتاتورية الطبقة العاملة، أو ديمقراطية تحقق نفس الوظائف وستخلق حركات التحرير في آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وأمريكا الجنوبية أشكالاً جديدة من السلطة السياسية للشعب العامل » (١) .

وتختلف الاشتراكيات الحديثة والمعاصرة عن اشتراكية ماركس في فكرة الثورة الدموية إذ قد يتم التطور من المجتمع الإقطاعي أو الرأسمالي إلى المجتمع الاشتراكي عن طريق إصلاحات دستورية أو برلمانية أو من خلال مكافحة الاستعمار . ولذلك لا تري الاشتراكيات الحديثة ما تراه الماركسية من ضرورة سيطرة طبقة واحدة بل قد تري إمكانية التحول الاشتراكي بتحالف جميع طبقات المجتمع (٢) .

٨- الشيوعية الكاملة وذبول الدولة

مادامت فترة الانتقال قد حققت القضاء تماماً على النظام الرأسمالي ونظمه بأن عملت على القضاء على الملكية الفردية وإحلال ملكية الدولة لوسائل الإنتاج محل الملكية الخاصة، ومادام أن فترة الإنتقال السابقة قد عملت كذلك على بذر بذور النظام الاشتراكي بإرساء نظام اقتصادي وسياسي واجتماعي جديد يسود فيه عدم استغلال الفرد للفرد. فإننا نكون قد عملنا على تغيير البيئة التي يعيش فيها الأفراد مما يساعد على تغيير طبيعتهم، أي تغيير نفسيتهم وعقليتهم.

---

(١) د. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر، ص ص١٣٦ - ١٣٧ .

(٢) د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ، ص١١٢ .

ومادمنا قد عملنا على تغيير طبيعة الأفراد نتيجة تحريرهم من استغلال الطبقة البرجوازية قليلة العدد، فإن الأفراد سيقبلون من تلقاء أنفسهم على العمل إلى أقصي درجة ممكنة مما يؤدي إلى وفرة الإنتاج وزيادته زيادة كبيرة تكفي لسد حاجات جميع الأفراد. وهكذا يكون من المستطاع توزيع الإنتاج وفق مبدأ «كل طبقاً لحاجته» وتتحقق الشيوعية الكاملة بالتالي. ومادام أن وفرة الإنتاج يؤدي إلى توزيعه على كل فرد طبقاً لحاجته، فلن يكون هناك أدني مشكلة للإنتاج وتوزيعه على الأفراد الأمر الذي يحقق المساواة بين الجميع وزوال الطبقات تماماً ويسود المجتمع اللاطبقي الذي لا يعرف الطبقات [1]، وعندما يصل المجتمع إلى هذه المرحلة المثالية التي هي غاية التطور في نظر الشيوعيين، يجب على الدولة أن تنسحب. فيقول إنجلز في سنة ١٨٧٤ «إن الدولة ستزول كنتيجة لثورة المستقبل»، «لأن كل الوظائف العامة في ذلك المجتمع المثالي ستتحول من وظائف سياسية إلى وظائف إدارية» فرأي الماركسيون بذلك أنه عندما تسيطر البروليتاريا على وسائل الإنتاج فإنها تأخذ من الدولة أي شيء في يدها، ومن ثم لا يكون هناك داع لوجودها. لكن إذا طبقنا ذلك على مجتمع ماركس الخيالي لوجدنا أن الدولة لا يمكن أن تزول حتي في حالة استيلاء البروليتاريا على جميع الشؤون في المجتمع لأنها ستكون (حاكمة) وستقوم بتنظيم وتوزيع الإنتاج، فلا نستطيع إذاً تصور مجتمع بلا دولة، وخير دليل على ذلك أن روسيا عندما قامت ثورتها سنة ١٩١٧ وطبقت النظام الشيوعي لم تلغ الدولة [2].

لاحظنا مما سبق ومن خلال عرض الخطوط الرئيسة للمادية التاريخية كيف أنها تبرز دور العامل الاقتصادي في تشكيل البناء الاجتماعي، فهي على حد تعبير العالم الاقتصادي الفرنسي بيتر، تشكل (نظرة اقتصادية للتاريخ، ونظرة تاريخية للاقتصاد)، وذلك على الوجه الآتي:

أ- المادية التاريخية: نظرة اقتصادية للتاريخ

يستفاد هذا الأمر من الدور الذي تسنده المادية التاريخية إلى العوامل

---

(١) د. محسن خليل، النظم السياسية، ص٥١٦.

(٢) د. حسن شحاتة، أساطين الفكر، ص ص٢٥٨ - ٢٥٩.

الاقتصادية وأسلوب الإنتاج بوصفها مفتاحاً يفسر التاريخ. وقد سبق الإشارة إلى أن ماركس قسم كل بناء اجتماعي إلى قسمين : الأول ، القاعدة المادية أو البناء السفلي، وهي تشمل القوي الإنتاجية وتتحدد تبعاً للظروف الطبيعية التي تحكم ممارسة النشاط البشري. وهي تتأثر بصلات الإنسان بالطبيعة التي تحكم ممارسة النشاط البشري. وهي تتأثر بصلات الإنسان بالطبيعة، وبدرجة التقدم الفني، وبما يوفره هذا التقدم من أدوات الإنتاج أي لحالة التقدم التكنولوجي بالإضافة إلى نوعية روابط الإنتاج القائمة بين الأفراد، أي ظاهرة تقسيم العمل. وتطلق الماركسية على هذه العناصر تسمية « القوي الإنتاجية » ، ومن الواضح أنها عناصر تمتزج وتتفاعل باطراد . فالتقدم في استغلال موارد الطبيعة مثلاً، أو اكتشاف موارد أولية جديدة، أو ارتقاء مستوي وأسلوب الإنتاج الفني ينعكس بغير شك على العلاقات الاجتماعية، إذ يتعدل التقسيم الطبقي للمجتمع، وكذا تقسم العمل بين قواه البشرية المختلفة. أما القسم الثاني، فيطلق عليه الصرح لأنه البناء العلوي. فإنه وكما تقدمت الإشارة يكون كما رأي ماركس وإنجلز انعكاس القاعدة المادية في شكل صيغ قانونية وسياسية وفلسفية وأيديولوجية . فهي جميعاً بمثابة تعبير عن الصلات القائمة بين أعضاء الجماعة في ظل أسلوب إنتاجي معين، وهي فيما أوضح مؤسسا الماركسية، تفتقر إلى وجود ذاتي ومستقل بل تتبع قاعدتها المادية، فماركس يؤكد في مؤلفه « بؤس الفلسفة » أن الروابط الاجتماعية وثيقة الصلة بالقوي الإنتاجية ، فحين يحصل الأفراد على قوي إنتاجية جديدة، يغيرون أسلوب إنتاجهم وهم حين يغيرون أسلوب الإنتاج وكيفية كسب قوتهم يغيرون أيضاً روابطهم الاقتصادية. فطاحونة اليد تفرز مجتمع السيد الإقطاعي. في حين تقدم الطاحونة البخارية مجتمع الرأسمالية الصناعية ، على هذا النحو ، ربط ماركس وإنجلز بين الصرح العلوي والقاعدة المادية فكل أسلوب إنتاجي معين يقترن باقتصاد معين وكل اقتصاد يفرض أفكار وعادات وأنظمة معينة وهذا ما يطلق عليه قانون « التوافق الضروري بين البنيان العلوي والأساس الاقتصادي » ، وهذا القانون هو الذي يقدم تفسيراً اقتصادياً للتاريخ .

ب- المادية التاريخية : نظرة تاريخية للاقتصاد

يتبدي هذا الطابع، من الحتمية التي تصورها ماركس وإنجلز للتطور الاقتصادي. فقد اقترن تسليمها بتأثير الروابط الاقتصادية في سير الحياة

الاجتماعية، بتنبؤ تطور الأوضاع الاقتصادية فهي فيما رأي مؤسسا الماركسية تخضع « لجدلية القوي » أي للصراع المستمر بين الأقوياء والضعفاء، فيكون الاضطهاد الذي يمارسه الأولون على الآخرين شرطاً أساسياً يفرضه المنطق الجدلي. وإذ يتسم هذا الاضطهاد بطابع اقتصادي يتحقق في الاستغلال الاقتصادي الذي يتم لمصلحة الطبقة السائدة اقتصادياً فقد توقع ماركس وإنجلز أن ينتهي هذا الاستغلال في كل مرحلة، بنفيه أي بتقويضه، والاستعاضة عنه بسيادة المصالح الاقتصادية للطبقة المقهورة في المراحل السابقة (١) .

ج- صراع الطبقات

يقول ماركس في هذا المقام : « فيما يخصني لا أدعي الفضل في اكتشاف وجود الطبقات في الوقت المعاصر أو الفضل في إماطة اللثام عن تصارعهما . فمنذ زمن طويل سبقني مؤرخون برجوازيون شرحوا التطور التاريخي لهذا الصراع الطبقي، واقتصاديون برجوازيون بسطوا التركيب الاقتصادي للطبقات. ويتحصل ما استحدثته في إقامة الدليل على ما يأتي : (١) إن وجود الطبقات يقترن بمراحل معينة لتطور الإنتاج . (٢) إن النضال الطبقي يفضي لا محالة إلى دكتاتورية البروليتاريا . (٣) إن هذه الدكتاتورية ذاتها، ليست سوي ممر يقود إلى القضاء على الطبقات ، وعلى المجتمع اللاطبقي (٢) .

هذا وتجد أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليست القوي الاقتصادية والاجتماعية الموضوعية المتكونة في الماضي فهي تسجل فقط نتائج ما قام به البشر من قبل. ولكن الجيل الموجود الآن يواجهها في شكل عادات وعلاقات شرعية والتي تعتبر من أحد الجوانب مستقلة عن إرادتهم كقوي الطبيعة، فنحن نولد في مستويات عليا ودنيا من الوسط الاجتماعي ونولد وارثين للجنسية والديانة.

لكن ماركس عندما يستخدم مصطلح « طبقة » ليشير به إلى مجموعة اقتصادية محددة ومعروفة بموقعها في عملية الإنتاج « العبد أو السيد » . « القن أو الاقطاعي » . « العامل أو الرأسمالي » وحينما توجد الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج يوجد تناقض موضوعي في المصالح بين الطبقات مرتبط بتقسيم ناتج

---

(١) د. اسكندر غطاس : مرجع سابق ص ص١٠٧ - ١٠٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص٩٩ .

الإنتاج وبمرور الوقت ينفجر هذا التناقض في صراع واضح ، وهذا الصراع سواء كان كامناً أو علنياً فإنه يمارس تأثيره الشامل على سلوك الأفراد في معظم تجمعاتهم الطبقية .

ويمكن إيجاد كثير من الدلائل البارزة عن الصراع الطبقي في السياسة والتي يعتبر الاقتصاد مفتاحاً رئيساً لها كما يدعي ماركس. وخلف وتحت صراع الشعارات السياسية والمبادىء والشخصيات يكمن دائماً ضغط متواصل للمصالح الاقتصادية المتصارعة. وتزداد حدة الصراع، وبعد العديد من التسويات Com-promises ينتهي الصراع بانتصار إحدي الطبقات المتصارعة اقترح ماركس في البيان الشيوعي Communist manifesto إن الصراع قد يقود إلى هلاك طرفيه، لكنه لم يطور هذا الافتراض الذي لا يتوافق مع الخطوط الرئيسة لتفكيره [١] .

هكذا يحصل الجانب الفلسفي في النظرية الماركسية، في نظرة مادية للتاريخ سميت بالمادية التاريخية . ومن أحد نصوص كتابات ماركس في المادية التاريخية يقول :

أسس المادية التاريخية

يدخل بنو البشر من واقع تكوين وجودهم الاجتماعي في علاقات محددة ضرورية ومستقلة عن إرادتهم، هذه العلاقات تعادل درجة نمو معينة في قواهم الإنتاجية المادية. وجملة هذه العلاقات الخاصة بالإنتاج تكوّن البناء الاقتصادي للمجتمع ، وتعتبر هي القاعدة الحقيقية التي تقوم عليها جملة المنشآت والأفكار والثقافة في المجتمع من الناحيتين التشريعية والسياسية والتي تعادلها مظاهر ضمير اجتماعي محدد. وطريقة تكوين الحياة المادية تكيف قضية الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام .

ولا تتحدد الحقيقة بالحدس والتخمين، ولكن الحقيقة الاجتماعية على العكس، هي التي تحدد إدراك الناس وشعورهم وقوي المجتمع الإنتاجية عند مرحلة من مراحل نموها، تدخل في تناقض مع علاقات التكوين القائمة أو مع علاقات الملكية، حسب التعبير القانوني، التي كانت قد تغيرت في داخلها حتى

(١) د. سدني هوك، التراث الغامض ماركس والماركسيون، ترجمة ودراسة سيد كامل زهران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص٣٩ - ٤٠ .

ذلك الحين ، وبعد أن كانت هذه العلاقات صوراً قابلة لتطوير هذه القوي الإنتاجية، فإنها تصبح عوائق في سبيلها. عندئذ يبدأ عهد ثورة اجتماعية. والتغير الذي حدث في القاعدة الاقتصادية يقلب تقريباً في بطء أو في سرعة جملة نظم المجتمع وأفكاره وثقافته. وعندما نتأمل مثل هذه الانقلابات ينبغي أن نميز دواماً بين الانقلابات المادية في الأوضاع الاقتصادية التي يجب ملاحظتها بأمانة بمساعدة العلوم المادية والطبيعية. وبين الصور القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية، وبالاختصار الصور الأيديولوجية التي يشعر الناس فيها بهذا الخلاف ويعملون على إنهائه . وكما أنه لا يسوغ الحكم على شخص ما بالرأي الذي يتكون لديه عن نفسه، كذلك لا يجوز الحكم على عصر انقلاب بالوعي الذي يحس به، بل ينبغي على العكس من ذلك، شرح هذا الوعي بمتناقضات الحياة المادية بالخلاف الناشب بين القوى الاجتماعية الإنتاجية وبين علاقات التكوين أن المجتمع لن يزول قبل أن تنمو فيه جميع القوي الإنتاجية التي وسعها، ولن تحل محلها علاقات إنتاج جديدة أسمي منها قبل أن تكون ظروف وجود هذه العلاقات المادية قد ظلت كامنة في كنف المجتمع القديم ذاته. من أجل ذلك فإن الإنسانية لن تطرح أمام نفسها إلا المشكلات التي تستطيع حلها، لأننا إذا أمعنا النظر لوجدنا دائماً أن المشكلة ذاتها لا تعرض إلا عندما تتهيأ الظروف المادية لحلها، أو على الأقل عندما تكون هذه الظروف في طريقها إلى التهيؤ. وإذا ما رسمنا بالخطوط العريضة وسائل الإنتاج الآسيوية، في العصور القديمة، والإقطاعية والبرجوازية الحديثة، فإن هذه الوسائل يمكن أن تؤخذ بوصفها مراحل ناجحة لتكوين الاقتصاد الاجتماعي. وعلاقات التكون البرجوازية، هي الصورة الأخيرة المناقضة لقضية التكوين الاجتماعي، لا بمعني التناقض والتضاد الفردي، ولكن بمعني التناقض الذي ينشأ من ظروف كيان الأفراد الاجتماعي، والقوي الاجتماعية التي تنمو في المجتمع البرجوازي، والتي تخلق – في نفس الوقت – الظروف المادية الكفيلة بحل هذا الخلاف، ومع هذا التكوين الاجتماعي تكتمل إذاً فترة ما قبل تاريخ المجتمع البشري ، (١) .

(١) بول لويس، الفكر الاشتراكي في مائة وخمسين عاماً، ص ص١٦٧ – ١٦٨ . عن : مقدمة نقد الاقتصاد السياسي .

خامساً : الاقتصاد الماركسي

١- التجمع الرأسمالي وفائض القيمة

إن خير ما يعبّر عن تحليل ماركس لفائض القيمة هو أحد كتاباته التي يقول فيها :

« إن العامل لا يبيع عمله مباشرة. وإنما يبيع قدرته على العمل التي يضعها مؤقتاً تحت تصرف الرأسمالي » .

ما قيمة قوة العمل ؟ تحدد هذه القيمة – شأنها شأن قيمة أية سلعة أخري – بكمية العمل اللازم لإنتاجها. إن قدرة الرجل على العمل لا توجد خارج شخصيته الحيّة. ولكي ينسي ذاته ويحافظ على وجوده يلزمه أن يستهلك جملة مواد غذائية ضرورية. لكنه، مثل الآلة معرض للبلي، ولابد من أن يتمكن شخص آخر من أن يحل محله. وهو في حاجة عدا الأشياء التي تتطلبها نفقاته الخاصة إلى جملة من تلك الأشياء ذاتها ، ليربي نسبة ما من الأولاد الذين يحلون محله، فيما بعد، في سوق العمل، ويخلدون بذلك فصيلة العمال فوق ذلك، ولكي ينمي قدرته على العمل، ويكتسب مهارة معينة، يلزمه أن ينفق قيمة أخري .

في نظام العمالة ، تنظم قيمة قوة العمل مثل قيمة أية سلعة أخري، وربما أن قوي العمل المختلفة ذات القيم المتباينة، يتطلب إنتاجها كميات عمل مختلفة، فينبغي فيها بالضرورة أن تبلغ في سوق العمل أسعاراً مختلفة... يتضح مما تقدم أن قيمة قوة العمل محددة بقيمة الأشياء الضرورية اللازمة لإنتاج قوة العمل ودوامها وتخليدها .

حتي يشتري الرأسمالي من العامل ويدفع له قيمة قوة العمل. شأنه شأن أي مشترٍ آخر. يكون قد اكتسب حق استهلاك أو استخدام السلع المشتراه آخر أو تستخدم الآلية بإرادتها وتسييرها وحين يشتري صاحب رأس المال، القيمة اليومية أو الاسبوعية لقوة عمل العامل، فإنه يكون قد اشتري إذاً حق استخدام هذه القوة، وتشغيلها أثناء اليوم كله أو أثناء الأسبوع كله. هو إذاً سيشغل عامل المغزل – فرضاً – اثنتا عشرة ساعة في اليوم. عدا ذلك، أو زيادة عدد الساعات الست اللازمة لإنتاج أجره أو قيمة قوته، سيكون على هذا العامل أن يستغل ست

ساعات أسميها ساعات ما فوق العمل، وهو سيحقق فائض القيمة ربما فوق الإنتاج .

فإذا صرف صاحب رأس المال ثلاثة شلنات ، فإنه سيحقق إذاً قيمة ستة شلنات، حيث أنه باتفاق قيمة تتضمن ست ساعات عمل متبلورة سيتسلم في مقابلها قيمة تتضمن اثنتا عشرة ساعة عمل. ومع دوام هذه الحركة يومياً، سيصرف صاحب رأس المال في كل يوم ثلاثة شلنات ويضع في جيبه ستة، يستخدم نصفاً في دفع أجر جديد، ويتكون من نصفها الثاني فائض القيمة الذي لا يدفع الرأسمالي أي مقابل له. وعلى هذا النوع من التبادل بين رأس المال والعمل، تأسيس الإنتاج الرأسمالي والعمالة، والذي ينتج عنها حتماً هو الإنتاج المستمر من جانب العامل كعامل، ومن جانب صاحب العمل كرأسمالي .

يخضع معدل فائض القيمة – إذا ظلت الظروف الأخرى كما هي – بالنسبة الموجودة بين هذا الجزء من يوم العمل الذي هو ضروري لإنتاج قيمة قوة العمل، ومع الوقت الإضافي لهذا اليوم أو العمل الزائد الذي ينفذه صاحب رأس المال، فهو يخضع – بناءً على ذلك – لدرجة إطالة اليوم إلى أبعد من المدة التي في أثنائها لا يقوم العامل وهو يشتغل إلا بإنتاج قيمة قوته في العمل، أي بسداد أجره. فالذي يحدد قيمة السلعة، هو مجموع كمية العمل التي تحتويه لكن جزئاً من كمية العمل هذه يدخل في قيمة دفع عنها معادل في صورة أجر، ويدخل جزء آخر في قيمة لم يعط عنها معادل جزء من العمل، على ذلك فإن الرأسمالي يحقق ربحاً من هذا البيع حين يبيع السلعة بما تساويه قيمتها، أي مثل بلورة جملة كمية العمل الذي امتصته، لأنه لا يبيع قدر ما كلفه فحسب ، ولكنه يبيع أيضاً ما لم يكلفه شيئاً على الإطلاق، وإن يكن قد تكلف عامله »[1]: أجور وأسعار وأرباح .

٢- التراكم والأزمات

« أدي بنا تحليل قيمة السلعة إلى معرفة التركيب العضوي لرأس المال وكيف أنه تألف بمضي الزمن من تجميع « فائض القيمة » خلال عمليات تبادل مستمرة، ولهذا فالرأسمالي يسعى باستمرار لزيادة معدل فائض القيمة لكي

---

(١) بول لويس ، الفكر الاشتراكي في مائة وخمسين عاماً ، ص ص١٧٠ – ١٧٢ .

تتضخم ثروته وترتفع مكانته في السلم الاجتماعي نتيجة لثرائه. ويتحقق له ذلك بمزيد من التراكم الذي يحدد ماركس معناه بقوله « أن يغزو عالم الثراء الاجتماعي أن يزيد من كتلة البشر الذين يستغلهم وبذلك يوسع دائرة نفوذه وسطوته المباشرة وغير المباشرة » .

وتطور الإنتاج في ظل النظام الرأسمالي يحتم زيادة كمية رأس المال المستثمر في أي عملية صناعية خضوعاً لمبدأ المنافسة الذي يفرض نفسه على المنتج، إذ أنه لكي يحافظ على رأس ماله يجب أن يعمل على زيادة حجمه، أي الاستمرار في عملية التراكم، فالتراكم إذاً يرجع إلى الخصائص التركيبية الأساسية التي يقوم عليها النظام الرأسمالي.

ولما كان التراكم يعني زيادة جديدة إلى رأس المال بقسميه الثابت والمتغير. أي زيادة الطلب على المواد الأولية وقوة العمل. فإن التراكم سيؤدي إلى زيادة الطلب على قوة العمل، ومن ثم إلى ارتفاع الأجور باضطراد مما يهدد معه وجود فائض القيمة ويكون من نتيجة ذلك الإطاحة بالنظام الرأسمالي .

ويري ماركس أن عملية التراكم تؤدي إلى وجود احتياطي من العمال المتعطلين، وهم ينافسون العاملين في سوق العمل، فيؤدي ذلك إلى وقف ارتفاع الأجور.

ولكن ما مصدر تكون جيش العمل الاحتياطي ؟

يشير ماركس إلى مصدرين أولهما : البطالة الفنية وذلك أن ارتفاع الأجور بسبب التراكم وزيادة الطلب على قوة العمل يدفع الرأسمالي إلى استخدام الآلات التي توفر قوة العمل وتزيد الإنتاج فينضم عدد جديد إلى جيش العاطلين .

المصدر الثاني : يرجع إلى تخفيض الرأسمالي لمعدل التراكم عندما يلمس أن استخدام الآلات لم يؤد إلى خفض الأجور، وقد يعمد إلى وقف التراكم نهائياً، وتحدث من جرّاء ذلك أزمة يتبعها كساد فيزداد عدد العاطلين وتعود الأجور إلى الهبوط فتصبح الظروف ملائمة لاستئناف التراكم من جديد. وعلى هذا فإن الماركسيين يرون أن البطالة وأزمات الكساد من العوامل الأساسية في تركيب

النظام الرأسمالي وبدونها يتعذر قيامه وكذلك فإنهما سيكونان السبب في القضاء عليه [1] .

٣- تحول الرأسمالية إلى امبريالية هدفها الحرب

ولما كان لا يوجد قارات جديدة لم تكتشف بعد، وكذلك ضاقت فرص الاستثمار في المشروعات الضخمة فإن ظاهرة التراكم التي تهدد بقاء النظام الرأسمالي تدفع أصحابه إلى سلوك الطريق الوحيد الباقي أمامها وهو التسلح والحرب وخلق الأهداف والدوافع العدوانية حتي لا تقف عملية الإنتاج فينهار النظام كله، ويصاحب هذا المسلك الاتجاه إلى تركيز رأس المال أما على الصعيد القومي، وأما على الصعيد الدولي، وهذا ما يسمي بالاحتكار .

لكن الاحتكار الذي يقضي على كل منافسة بين المنتجين يزيد من حدة التناقض التي أشرنا إليه. وكان لظهور الاحتكارات القوية، وبروز الولايات المتحدة وألمانيا كقوتين اقتصاديتين جبارتين في مواجهة الرأسمالية الانجليزية كما كان ذلك أثره الكبير في اتجاه البحث عن منافذ جديدة لاستثمار الأموال المتراكمة، وكسر نطاق الأسواق التقليدية القديمة. وذلك بالاستيلاء على الأراضي التي لم يسيطر عليها الاستعمار بعد، واستنزاف المواد الأولية منها، واستغلال الشعوب المتخلفة. وعندما اكتمل اقتسام العالم المتخلف بين القوي الاستعمارية دخلت هذه الدول الأخيرة في صراع مع استعمار مخيف للحصول على المواد الأولية والسيطرة على الأسواق ، وتعد هذه الفترة، مرحلة تحول تاريخي للرأسمالية، إذ أنها أصبحت إمبريالية أو استعمارية فالاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية .

وقد أنشيءت في هذه المرحلة الجيوس والأساطيل الضخمة واندفعت الروح القومية من عقالها لكي تخفي وراءها مطامع الرأسمالية واستثماراتها، فازدادت بذلك سلطة الدولة وحول الصراع الدولي الأنظار عن الصراع الطبقي وأصبح التسلح ضرورة تتزايد الحاجة إليها كوسيلة لتعويض اتجاه الاستهلاك نحو الانخفاض .

---

(١) د. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي، ص ص١٥٤ - ١٥٦ .

وهكذا نجد أنه في هذه المرحلة الإمبرالية تصب جميع التناقضات الوطنية والدولية في تناقض رئيس واحد مؤداه أن الحرب هي الهدف القادر على الإبقاء على هذا النظام، وبمعني أوضح أن الموت هو وسيلة الحياة، ولما كانت الحرب قوة تقضي على مثيلاتها فإن الرأسمالية في تطورها النهائي والاستعماري لا تدري أنها إنما تسعي إلى حتفها حينما تتخذ الحرب وسيلة للبقاء، إذ أنها بالحرب تقضي على كل ما حققته الإنسانية من حضارات ومنشآت في تاريخها الطويل، وستحل الاشتراكية محلها بعد أن أتمت الرأسمالية مهمتها التاريخية في بناء قوي البشر الإنتاجية (١) .

سادساً : الدين والأخلاق في الفكر الماركسى

الإنسان في نظر ماركس مفهوم نسبي بالدرجة الأولي، ذلك أن مفهوم الإنسانية يتبدل ويتغير ويتجدد، ومع ذلك فكل تغير وتجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم، بمعني أن الإنسان لن يتمتع بخلود أبدي، بل سيظل مرحلة انتقالية ومن ثم فإن الماركسية تنظر إلى الإنسان من حيث علاقته بالبيئة التي تحيطه، من ظروف اجتماعية وتاريخية تشمل الأوضاع الطبقية والاقتصادية التي تلازمه، وتحدد أخلاقه وأهدافه العليا. إذاً فذات الإنسان عند الماركسية إنما تظهر في عمله اليومي من خلال إثبات وجودها في إطار صيرورة الحوادث والوقائع الحسية الملموسة، وبذلك تكون علاقة الإنسان بالكون عمل وكفاح وليست علاقة ميتافيزيقية .

لهذا اهتم الماركسيون بعوامل الإنتاج باعتبارها الأساس الحقيقي أو البناء التحتي Infra structure الذي إليه يستند البناء الفوقي Supra structure وكما نعلم أن البناء الأعلى يتعلق بكل المظاهر العليا للفكر الإنساني المتمثل في الأيديولوجيا والفلسفة والفن والتشريع والأخلاق ، ولمعرفة تحليل المجتمعات ومعرفة تطورها واتجاه تاريخها ، فإنه يجب الرجوع إلى دراسة البناء التحتي أي البناء الاقتصادي المتعلق بدراسة القوي الإنتاجية لتلك المجتمعات باعتبار أن طريقة الإنتاج في الحياة المادية هي المسيطرة على كل عمليات الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية والأخلاقية .

---

(١) نفس المرجع ، ص ص١٥٧ - ١٥٩ .

وهكذا فنظام علاقات الإنتاج الذي يتكون فيه النظام الاقتصادي للمجتمع هو نوع من القاعدة التي يقوم عليها بناء فوقي، أي نظام الأفكار والنظريات الاجتماعية والأخلاقية ومختلف المؤسسات السياسية والقانونية والثقافية [1] .

١- الدين :

كان ماركس يعد الدين في الأصل إنعكاس في عقل الإنسان لعلو القوي الطبيعية. كان الإنسان البدائي الذي عليه أن يواجه مخاطر الطبيعة، ويسعي لاسترضاء هذه القوي التي كان يعتقد أنها مسؤولة عن تقلبات الحياة .

وقد تعدلت الفكرة عن الدين مع تطور المعرفة والتي أدت إلى إنحسار الذعر الذي كانت توحي به الطبيعة. وحل محل العجز الذي كان يستشعره الإنسان في مواجهة القوي الطبيعية عجز في مواجهة القوي الاقتصادية والاجتماعية التي لا تخضع بدورها لرقابته وتحكمه. وفي هذا يقول إنجلز « كل دين ما هو إلا انعكاس خيالي في عقل الأرضية لشكل قوى فوق أرضية ... ولكن سرعان ما تدخلت قوى اجتماعية إلى جانب القوي الطبيعية لتقف في وجه الإنسان وتبدو بنفس الغرابة ونفس الغموض وتسيطر بنفس الضرورة التي تبدو بها سيطرة قوي الطبيعة نفسها. ومن هنا تجد الشخصيات الخيالية التي لم تكن تعكس في البداية إلا قوى الطبيعة الغامضة ، تجد سنداً اجتماعياً فتصبح ممثلة لقوى تاريخية... رأينا في مناسبات عديدة كيف أن الإنسان في المجتمع البرجوازي المعاصر خاضع لعلاقات اقتصادية من خلق الإنسان نفسه، ولوسائل إنتاج ناتجة بدورها عن الإنسان كما لو كانت نابعة عن قوة غريبة فالأساس الواقعي للنشاط الإنعكاسي الديني موجد إذاً، ومعه الإنعكاس الديني نفسه [2] .

والخلاصة أن الماركسيين اتخذوا من الدين موقفاً عدائياً، وفي هذا يقول ماركس : « يصنع الإنسان الديانة ولا تصنع الديانة الإنسان. إن البؤس الديني هو في آن واحد تعبير عن البؤس الحقيقي واحتجاج عليه. فالديانة هي زفرة

---

(١) د. محمد ممدوح ، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي الليبرالي والماركسي، ص ص٣٤٨ - ٣٤٩ .

(٢) أسبورن ، الماركسية والتحليل النفسي ، ترجمة د. سعاد الشرقاوي، مراجعة وتقديم د. مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، الجزء الأول، ص٨٨ .

الكائن المنهك وقلب عالم بغير قلب، وروح وجد بدون روح، هي أفيون الشعوب، وزوال السعادة بوصفها سعادة وهمية للشعب هي شرط سعادته الحقيقية ... انتقاد الديانة ينير السبيل أمام الإنسان ، حتي يفكر ويعمل ويخلق واقعه (١) .

٢- الأخلاق

إن المذاهب الخلقية عند ماركس مستمدة من المبدأ الفلسفي العام الذي اتخذه ماركس وهو لا وجود للطبيعة البشرية بمعناها المطلق، وأن أفكار الناس عما هو خير وعما هو شر يحددها البناء الاقتصادي في ذلك الجهاز الاجتماعي الذي يكونون هم جزءاً منه، وماركس أيضاً لم يكن يهتم بأخلاق الأفراد، بل كان اهتمامه منصباً على أخلاق الجماعات « الطبقات » وليست « الأمة » ونجد أن النظام الخلقي في أي مجتمع عند ماركس – شأنه في ذلك شأن الدين والقوانين في ذلك المجتمع – إن هو إلا جزء من ذلك البناء المتراكب الذي أنشأته ظروف الإنتاج وهو يعكس دائماً مصالح الطبقة السائدة، وليس له من قيمة إذاً أكثر من أنه تعبير عن أخلاق الطبقات، وطالما أن نظام الطبقات باق فلا نفع يرجي من مناقشتها، ولن يكون إرساء دعائم الأخلاق على أساس صحيح ممكناً إلا بعد تقويض أركان هذا النظام (٢) .

وفي ضوء هذه الفكرة العامة التي تري سعادة الإنسان في تحطيم الظروف الطبيعية والاقتصادية التي تكبل حياته، أن تكون دراستنا للفكرة الخاصة للنظرية الماركسية التي تربط الأخلاق بطبيعة طبقات المجتمع وقد عبر إنجلز عن هذه الفكرة بالطريقة الآتية : « إننا نرفض كل محاولة لفرض أي مبدأ أخلاقي علينا ، تكون بمثابة قانون أبدي، يتميز بطريقة أزلية غير قابلة للتعديل... وإننا لنتفق على أن كل الأخلاقيات السابقة مشتقة في آخر المطاف من المستوي الاقتصادي الذي بلغه مجتمع في عصر معين، ولما كان المجتمع قد نما حتي الآن تبعاً لتناقض الطبقات فإن الأخلاق ليست إلا أخلاق طبقة »(٣).

---

(١) د. اسكندر غطاس : أسس التنظيم ، ص١٠٥ .

(٢) د. ممدوح العربي: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، ص ص٣٤٩-٣٥٠ .

(٣) د. أوسبورن : الماركسية والتحليل النفسي، الجزء الأول، ص٨٨ .

تعقيب

١- نقد عام للماركسية

لقد بدأ ماركس كتاباته كناقد للرأسمالية ، يحاول بأفكاره الحماسية أن يزيل التفاوت الاجتماعي، الفقر والظلم الماثل في عصره .

لكن نشأت أخطاء ماركس الأساسية من الاستنتاجات الأرستقراطية غير الناقدة مما لاحظه في المجتمعات الرأسمالية وتعميمه على كل المجتمعات الطبقية ومن تجاهله للمؤثرات الضخمة السياسية، والقومية والقوي الأخلاقية، التي مارست دورها وتأثيرها على تطور الرأسمالية كنظام اقتصادي [١] .

نتعرض الآن إلى بعض النقاط في جوانب الماركسية التي كانت محل لنقد كثير من الكتاب . ومنها :

أ- هل حقًا الماركسية هي الاشتراكية العلمية ؟

تقوم الماركسية أصلاً على ، الجدل ، جدل الفكر وجدل الواقع . وعلى الرغم من أن أصحاب الماركسية قد أنكروا المطلقات، إلا أنهم جاءوا بفلسفة ملتزمة وصاغوا هذه الفلسفة في قوالب جامدة مطلقة كما جاءت به مباديء المادية الجدلية وقوانين المادية التاريخية فليس الجدل مادياً كما يزعم الماركسيون، بل هو من خصائص العقل، فكيف يكون إذاً جدل المادة؟ لقد أصبحت بذلك الديالكتيكية المادية عند ماركس خليط لا معني له من الألفاظ الفارقة الجوفاء، تلك التي تفترض الفكر في ديالكتيك المادة . ولن يكون هناك تقدم ونقد إذا أنكرنا قيمة العقل ولن يكون هناك فكر برجوازي وبروليتاري ؟ ولا حتي فلسفة ماركسية كذلك وصل بهم الأمر بعد أن افترضوا أنهم اكتشفوا كل قوانين الطبيعة والإنسان بعد أن انبثقت عن خيالهم أفكار المادية الجدلية إلى أن تصوروا أن ما هو غير مادي، فهو غير موجود، وهذا موقف غير علمي .

وبعد أن جعلت الماركسية من المادة أساساً لمذهبها، فما هو موقفها بعد أن انحلت المادة إلى ذرات تنطوي على طاقة كالكهرباء وهذه الطاقة هي مدار البحث العلمي في سائر ميادينه ، وهكذا فإن المادة الأولي للعلم الآن تعارض وجهة النظر المادية الخاطئة .

---

(١) سدني هوك، التراث الغامض، ص٥٥ .

وكيف يتحدث الماركسيون عن علم بروليتاري توجهه الماركسية وعن علم برجوازي توجه الفلسفة المثالية، في الوقت الذي لا يمكن فيه تقسيم العلم وفقاً لمصلحة طبقية حيث أنها نظرة غير علمية تتنافي مع طبيعة العلم الذي يتسم بلغة عالمية، فالعلم لا وطن له ولا طبقة تحميه، وإنما العلم واحد في جوهره واحد في ذاته (١) .

وأخيراً نجد أن ماركس لم يخضع المجتمع الاشتراكي لقاعدة التطور الديالكتيكي، فإذا كان هذا التطور قانوناً عاماً ينطبق على جميع النظم الاجتماعية، فلماذا لم يقرر ماركس أن النظام الاشتراكي الذي سيخلف النظام الرأسمالي يحوي هو الآخر بذور فنائه وأنه حلقة في سلسلة التطور الديالكتيكي ، شأنه شأن النظم الاجتماعية الأخري وبالتالي يكون عرضة للزوال (٢) .

أما بالنسبة لإمكانية الخلق الذاتي فلم يفلح بافلوف ولا باستير في تحويل العناصر الكيميائية اللاعضوية إلى أخري عضوية بعد أن تمكنوا من رد العناصر العضوية إلى غير عضوية، وتأكدوا أن هناك أمور تفلت من بين أيديهم خلال التحليل والموت ، هكذا يتحدي الله سبحانه وتعالي أصحاب النظريات المادية في قوله تعالي ﴿ إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب ﴾ (٣) .

كذلك فإن أصحاب مذهب التطور عجزوا عن تقديم أي دليل عن كيفية خلق المادة أو الأميبا منشأ سلاسل التطور في الأحياء (٣) .

ركز ماركس على العامل الاقتصادي كأساس للبناء الاجتماعي، ولم يلتفت في نفس الوقت إلى تلك الأدوار التي تقوم بها سائر الأنساق الاجتماعية الأخري، فقد أغفل وظيفة النسق السياسي ، كما أغفل كذلك دور الموقف العسكري ومنجزات تكنولوجيا الحرب. وقد خلط الماركسيون بين دوافع الإنسان الاقتصادية الحديثة على اعتبار أنها الصورة الحقيقية الممثلة للنوع البشري (٥) ، لكن ليس الدافع

---

(١) د. محمد ممدوح العربي ، الأخلاق والسياسة ، ص٣٥٤ .

(٢) د. ثروت بدوي : النظم السياسية ، ص٣٤٤ .

(٣) سورة الحج ، الآية ٧٣ .

(٤) د. أبو ريان : الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي ، ص٢٠٠ .

(٥) د محمد ممدوح : الأخلاق والسياسة ، ص٣٥٥ .

الاقتصادي هو العامل الأوحد في سلوك الإنسان وتصرفاته، بل كثيراً ما يعلم الفرد أن هناك بواعث ليست نفعية بالمفهوم الاقتصادي، مثل المنافسة أو حب الخدمة والاستمتاع بها أو الإحساس بتحقيق الشخصية أو الرغبة في القوة والسلطان (١).

وعلى هذا لا نستطيع أن نركز الاهتمام على أهمية العامل الاقتصادي ونغفل دور العوامل الأخري التي ربما يكون لها تأثير أكبر من تأثير العامل الاقتصادي. وقد انحصرت أهمية العامل الاقتصادي منذ ظهور الشمولية ، فلقد كانت للقرارات السياسية قوة تأثير كبيرة على التطور الاقتصادي أقوي من تأثير نمط الإنتاج الاقتصادي على الشؤون السياسية، قرارات مثل معاهدة فرساي treatry of versailles ، الإنفاق الجديد للسنوات الطوال في استرضاء ومحاباة هتلر Hitler ، الفشل في مساندة النظام الديمقراطي الشرعي في أسبانيا ، الحرب ضد هتلر، استرضاء ستالين، وتسريح الجيش الأمريكي في أوروبا ، مشروع مارشال و UNRRA ، تورط الولايات المتحدة في كوريا وإعادة تسليح الغرب لمواجهة الزحف الشيوعي (٢) .

١- ومن أهم الانتقادات التي وجهت إلى الماركسية هو قيامها على نظرية القيمة وفائض القيمة، حيث اعتبر ماركس فائض القيمة من قبل الرأسمالي للعامل. ولكي يصل ماركس إلى هذه النتيجة اضطر إلى أن يتجاهل أمور كثيرة أهمها أن هناك صناعات كثيرة يستخدم فيها عدد كبير من الآلات وعدد صغير من العمال. وهناك من الصناعات ما يستخدم عدد كبير من العمال وعدد صغير من الآلات، فإذا كان ربح الرأسمالي ناتجاً من فائض القيمة من أجر العمال فسوف يترتب على ذلك أن يكون ربحه من الصناعة ذات العدد الأكبر من العمال أكبر من أي صناعة أخري وهذا ليس صحيحاً (٣) .

ويستند ماركس على نظرية ريكاردو الاقتصادية التي تقول أن قيمة السلعة تحدد بكمية العمل الضروري لإنتاجها لكنه في حين أن ريكاردو قد أضاف إلى

---

(٢) د. محمد عبد المعز نصر، في الثورة والاشتراكية ، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية ، ص٢٤٢ .

(٢) د. سدني هوك : التراث الغامض ، ص٦٠ .

(٣) د. ثروت بدوي : النظم السياسية ، ص٣٤٣ .

جانب كمية العمل نوعية العمل حيث لا يمكن مقارنة عمل طبيبين أحدهما غير متخصص ويعمل أكثر بكثير من عمل طبيب متخصص يقل عمله في الكم غير أنه يحصل منه على أضعاف ما يحصل عليه الآخر .

وقد يتساوي عملان في الكم والنوع لكن تختلف تكاليف الإنتاج مثلاً إذا ما حدثت ظروف طبيعية مفاجئة بحيث يضيع نصف الإنتاج فتكون حصيلة الإنتاج في منطقة أخري أفضل من إنتاج المنطقة السابقة .

والقول بأن ربح الرأسمالي يستخلص من أجر العامل وحده فيه تجاهل لعامل من أهم عوامل الإنتاج الصناعي بل حتي الزراعي وهو تنظيم العمل، مثل مصنع الدبابيس الذي يعمل به دستة من العمال لكل منهم تخصصه المختلف عن الآخر، فإذا قارناهم بعمال مصنع آخر للدبابيس عددهم نفس العدد لكن يقوم كل منهم بصناعة دبوس بأكمله فإن إنتاجية العمال في الحالة الأولي سوف تفوق إنتاجية العامل في الحالة الثانية أكثر من مائة مرة . ومن هنا نجد أن جزءاً كبير من الربح سوف لا يرجع إلى العمال ولا إلى أصحاب رؤوس الأموال بل إلى المنظمين الذين عليهم يتوقف نجاح المشروع (١) . فقد تجاهل ماركس عناصر الإنتاج المختلفة وذهب إلى أنه تتحدد قيمة السلعة في المواد الأولية بالإضافة إلى العمل فقط، لكن هذا ليس صحيحاً، فهناك عوامل كثيرة تدخل في تكون القيمة الحقيقية للسلع منها التنظيم والمواد الأولية . كما أن نظرية العمل في القيمة تغفل مدي تأثير قوانين العرض والطلب في تحديد قيمة السلعة (٢) .

٢- يغفل ماركس أهمية العمل العقلي في نظريته عن القيمة وفائض القيمة .

فكارل ماركس كان شديد العداء على الجبهة المعادية للبروليتاريا فاتجه إلى وسائل البطش المادية والقوة المادية للإنتصار للطبقة العاملة، واستخدام الفكر لتحريك جموع العمال حتي ولو أدي بهم الأمر إلى الإقتتال الدموي لمعارضيه ، ويعد هذا دليلاً آخر على صحة الرأي القائل بتقدم الفكر على المادة (٣) .

---

(١) د. أميرة مطر ، الفلسفة السياسية ، ص١١٥ ، ١١٦ .

(٢) د. ثروت بدوي ، النظم السياسية ، ص٣٤٣ .

(٣) د. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي ، ص٢٠٨ .

٣- لم يلق قانون تركيز رأس المال تأييداً من الواقع ، فتصور ماركس أن تراكم رؤوس الأموال سوف ينتهي بالضرورة إلى الثورة الشيوعية لم يحدث حسب استقرائه لتاريخ انجلترا في القرن السادس عشر كما يقول حين أدي ازدهار صناعة الصوف إلى طرد المزارعين من مزارعهم وحشدهم في سوق الأجراء يزدادون عدداً ينخفضون في الأجور ويتعرضون لاستغلال أصحاب رأس المال بل إن كل الحضارات حتي القديمة كانت حضارات تراكم فيها رأس المال لأنها كانت تستخدم المدخر في زيادة مصادر الإنتاج وبغير المدخر لم يكن من الممكن تكوين رؤوس الأموال ، (١) .

كذلك أخذ عدد أصحاب المصانع الصغار المستقلين يزداد في البلاد الرأسمالية كما أن تطور الشركات المساهمة الحديثة قد أثبتت أن تركيز الصناعة لا يتضمن بالضرورة تركيز الملكية وأن تعميم فكرة أن الفقراء سوف يزدادون فقراً لم يتحقق (٢) .

، يقرر ماركس أن الرأسمالي لا يدفع من الأجور للعمال إلا القدر اللازم فقط للحصول على ضروريات الحياة، وأن رغبة الرأسماليين في تحقيق المزيد من الأرباح واستغلال العمال تجعل الأجور تسير دائماً في اتجاه الانخفاض. ولكن الحقيقة أن اتجاه الأجور نحو الارتفاع باستمرار كما أن الأجور في بعض البلاد مثل (أمريكا) ترتفع كثيراً عن المستوي اللازم لحصول العامل على مجرد ضرورات الحياة. ويفسر الاقتصاديون هذا الارتفاع في مستوي أجور العمال بزيادة القوة الإنتاجية للعمال بفضل استخدام الآلات الحديثة. أي أن تراكم رؤوس الأموال أدي إلى ارتفاع الأجور وليس إلى انخفاضها على خلاف ما توقع ماركس ، (٣) .

مما سبق يتضح ، خطأ التراكم الرأسمالي فالأزمات الدورية التي وصف بها ماركس النظام الرأسمالي لم تتحقق بالدرجة التي ذكرها الماركسيون بل لقد كانت لها أسباب أخري غير الأسباب التي أشاروا إليها والتي ترجع إلى التراكم

(١) د. أميرة مطر ، الفلسفة السياسية ، ص١١٥ .
(٢) د. محمد عبد المعز ، في الثورة والاشتراكية ، ص٢٤٣ .
(٣) د. ثروت بدوي ، النظم السياسية ، ص٣٤٣، ٣٤٤ .

واختلال قانون العرض والطلب وتزايد الإنتاج مع إنخفاض القوة الشرائية المستمرة نتيجة لتدخل النظم الآلية في الإنتاج وشيوع البطالة ، [1] .

وإذا كانت الماركسية كانت قد أكدت على أهمية العوامل الاقتصادية ، فإنها أغفلت العديد من العوامل والتي أهمها الأفراد البارزين ودورهم في المجتمع وهم من نسميهم ، بأبطال التاريخ ، ، فاعتبرتهم مجرد تعبير عن القوي الاقتصادية في نهاية الأمر، ولكنها لا تستطيع تفسير حقيقة كون الشخص يصنع الأحداث event making person مثل لينين كان له تأثير سببي هائل وبعيد المدي على ثورة أكتوبر البلشفية عام ١٩١٧ في روسيا، بل وأعظم من تأثير وصنع قوي الإنتاج أو درجة تطور علاقات الإنتاج ويوضح وجود دول مثل ايرلندا Ireland والكيان الصهيوني المزعوم نمطاً آخر من الظاهرات التاريخية التي لم تتنبأ بها النظرية ولا يمكنها تقديم تفسير مقبول لها من خلال أدواتها ومصطلحاتها ولو حتي بعد وقوعها [2] .

٤- يعتبر المذهب الماركسي مقدمة لا غني عنها لما ظهر فيما بعد من محاولات لتمكين الآلة في صورة إنسان آلي Robot وسيطرتها على مقدرات العمل والإنتاج والخدمات، فقد وضع هذا المذهب لتكريس استعباد الآلة للإنسان [3] .

٥- المجتمع الاشتراكي : لم يقدح ماركس إلا جانباً ضيقاً من فكره حول بناء المجتمع الاشتراكي الذي افترض أنه سيتلو الرأسمالية نظراً لأن اهتمامه كان منصباً على نقد الرأسمالية ونقد آثام الوضع الراهن، لدرجة أنه لم يبحث إطلاقاً ما إذا كانت آثام ما بعد هذا الوضع القائم لن تكون أسوأ منه، ولم يناقش إمكانية أن يصبح العمال مستغلين بنفس القدر وربما أكثر في ظل نظام الملكية الجماعية. ولقد افترض ماركس بلا مناقشة أو تدليل أن المؤسسات السياسية الديمقراطية ستزدهر بالضرورة عندما يتم التخلص من الرأسمالية، وأغفل الحقيقة الممكن إثباتها بأن مستوي الديمقراطية السائدة

(١) د. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي، ص٢٠٨ .
(٢) د. سدني هوك ، التراث الغامض، ص٥٨ ، ٥٩ .
(٣) د. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي، ص٢١٠ .

يكتسب أهمية في ظل الاشتراكية تفوق أهمية الشمولية الاقتصادية؛ لأنه بدون الديمقراطية سيصبح الاقتصاد الشمولي على أحسن تقدير أداة إحسان في أيدي الطغاة، أو أداة رعب للظلم والاضطهاد لم تشهدها البشرية في تاريخها من قبل .

ولقد أظهرت الأحداث التاريخية حتي بالنسبة لمؤيدي ماركس أن التطبيق الاشتراكي socialization أو تغيير العلاقات القانونية للملكية لا يؤدي بالضرورة إلى تغيير في وضع السلطة والمكانة الاجتماعية أو الامتيازات [١] .

٦- وأوضح الأمثلة على النزعة الطوباوية لدي ماركس هي زعمه أن دولة البروليتاريا ستصل في النهاية إلى زوال الدولة، بعد أن يسيطر العمال على سائر أنحاء العالم، وبذلك لا تكون هناك دول ذات سيادة وجيوش وأساطيل ؛ بل تكون هناك هيئات لإدارة المنافع الاقتصادية، وينتفي مع هذا النظام كل صور الاستعمار والإمبريالية ، وسيعامل اللصوص كمرضي يستحقون العلاج. وحيث أنه بالقضاء على كل صور الفاقة والتمكين لعدالة التوزيع ستزول حتماً كل الآثار الناجمة عن التخلف الاقتصادي بكل صوره، بما فيها سوء توزيع المنتج الاجتماعي. فعندما يتم توزيع الثروة بميزان العدالة والمساواة فلن تكون هناك ثروة يخشي عليها من اللصوص .

ولكن نظرية ذبول الدولة هذه لن تتحقق أبداً حيث أن زوالها يؤدي حتماً إلى قيام بعض الأقوياء داخل المجتمع لكي يسيطروا عليه ويعود الاشتراكيون لإقصائهم ثورياً تمهيداً لإنشاء دولة جديدة وكما يزعمون، تعود ثانياً إلى حركة وتطور تاريخي جديد للمجتمع ينتهي ثانياً بدولة البروليتاريا ثم بالمرحلة الشيوعية ... وهكذا [٢] .

وقد ثبت خطأ فكرة الماركسيين التي تقول إن نشأة الدولة مرتبطة بنشأة الطبقات ، فيقول إنجلز إن الدولة نشأت عندما وجدت تناقضات لا تحل بين الطبقات، ويرى ماركس أن الدولة لا يمكن أن تنشأ أو تبقى إذا كان التوفيق بين

---

(١) سدني هوك ، التراث الغامض ، ص٦٩ .

(٢) د. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي، ص ص٢١٢ - ٢١٤ .

الطبقات ممكناً، والواقع أن نشأة الدولة لم يكن مرتبطاً بنظام الطبقات، وإنما كان استجابة طبيعية لظروف الحياة الإنسانية ذاتها ، فالبشر يشعرون بحاجتهم إلى السلطة عندما يتجمعون في مكان واحد، حيث يريدون الحرية .

ولماذا لا تكون الدولة أداة للتوفيق بين الطبقات إذا أمكن إيجاد توازن في القوي يسمح بذلك. وقد اعترف ماركس نفسه بأن التوازن بين الطبقات المتعارضة قد بلغ بعض الفترات حداً أصبحت السلطة معه محايدة، ومادام هذا الأمر قد حدث فعلاً فهو إذاً أمر ممكن. فلماذا أنكروا أن تكون الدولة أداة توفيق بين الطبقات ؟ إن العيب ليس في فكرة الدولة وإنما في إخضاع حقائق الحياة لنظرية خاصة تخفيها أو تظهرها بشكل جزئي (١) .

- أما عن علاقة الحرية بالدولة عند الماركسية ، فنجد أن الماركسية تري أن الحرية لن تتحقق إلا مع زوال الدولة كجهاز للقهر والإكراه .

لكن الحرية لا تقوم إلا في ظلال السلطة، حيث أن حرية كل فرد تتعارض مع حرية الآخرين، فالحرية لا تكون إلا في ظل النظام والنظام لا يكون إلا في ظل السلطة، والسلطة تحتاج دائماً إلى قوة جبرية تفرض بها إرادتها وتحقق الغرض من وجودها .

ومن ناحية أخري، نجد أن الدولة في ظل الرأسمالية قد يكون لها وظيفتين الأولي: أن تكون أداة سيطرة طبقة على طبقة ، والثانية: أن تكون أداة لفض المنازعات بين أفراد الطبقة الواحدة، فإذا أمكن الاستغناء عن مهمتها الأولي، فلا يمكن الاستغناء عن المهمة الثانية، فحتي عندما يصبح المجتمع طبقة واحدة، فإن هناك تضارب في الآراء أو المصالح أو تضارب في السلوك سينشأ ولابد أن يجد حلاً عادلاً له تكفل تنفيذه قوة جبرية ، تتمثل في جهاز الدولة (٢) .

٧- أخطأت الماركسية في إعطاء هذه الأهمية الكبيرة للصراع الطبقي. وقد تأثر ماركس في صراع الطبقات بأفلاطون الذي حاول أن يرسم التطور من الدولة المثالية حتى الدكتاتورية في ظل الصراع الثنائي بين طبقة مالكة

(١) د. مصطفي أبو زيد فهمي، في الحرية والاشتراكية والوحدة، دار المعارف، القاهرة، ص ص٨٥ - ٨٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ص١٠٨ ، ١٠٩ .

وأخري محرومة. وإن صدق هذا على مجتمع ما في عهد من العهود، فلن يكون قاعدة تنطبق على جميع التجمعات البشرية المختلفة في تطورها عبر الزمان والمكان. وحتي المجتمعات الحديثة لا تنقسم هذه الانقسام الجامد بين رأسمالي وعامل. فبين الرأسماليين أنفسهم والعمال أنفسهم تنوع وتمييزات عديدة (١) .

فقد ظهرت فئات اجتماعية عديدة، فهناك فئة المهندسين وفئة الأطباء وفئة التجاريين، فظهر عامل جديد وخطير بعد أن ثبت بطلان القول بالأساس الاقتصادي وحده كعامل محرك للتاريخ، وهذا العامل هو العمل، حيث أصبح التمايز الطبقي قائماً على التفاوت بين المراتب العلمية فقط. ولم يعد يرتبط بمفهوم الفئة كأصل والوراثة الأسرية التي كانت عاملاً مهماً في جمود الطبقة الوسطي والطبقة الأرستقراطية ، فضلاً عن تقوقع طبقة العمال والفلاحين وإحساسهم بالضياع (٢) .

ويضيف ماركس فكرة الصراع الطبقي لتكون أساساً للتغير الاجتماعي، ولكن مهما يكن الطابع المادي للمشكلة الاقتصادية إلا أنها بحاجة إلى مفاهيم تتبلور في فكر كالفكر الماركسي لتصبح مذهباً تعتنقه الطبقة العاملة فيكون أقوي سلاح في يدها للدفاع عن مصالحها، لأن مراكز القوة قبل سيطرة البروليتاريا تكون في العادة في أيدي أصحاب السلطة من أفراد الطبقات المعادية للعمال والفلاحين وإذاً فالفكر الشيوعي هو الذي يغذي هذا الصراع الطبقي .

لكن ليس من الضروري وجود الصراع الطبقي كظاهرة حقيقية في المجتمع حيث توجد أفكار التعاون والمشاركة الوجدانية والتكافل الاجتماعي كل هذه أفكار نجدها في مجتمعات نبذت فكرة الصراع الطبقي سواء كانت هذه المجتمعات دينية أو غير دينية ، وعلى هذا يصبح الصراع الطبقي ظاهرة ملتصقة بالفكر الشيوعي وحده ومتابع لمسيرته في إشاعة البغضاء والحقد بين من يملكون ومن لا يملكون (٣) .

---

(١) د. محمد عبد المعز ، في الثورة والاشتراكية ، ص٢٤٤ .

(٢) د. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي، ص٢١١ .

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٦ .

٨- هل قامت الماركسية من أجل الطبقة العاملة ؟

تؤكد الماركسية على الصراع والحرب وتدعو إليها بدءاً من البيان الشيوعي الذي يدعو فيه ماركس وإنجلز عمال العالم للاتحاد لقيام الدولة البروليتارية وذلك عن طريق صراع الطبقات والثورة . كذلك فالماركسية ضد القومية بدعوتها إلى اتحاد عمال العالم وإلغاء الطبقات الأخري ، وقيام الشيوعية المزعومة عند ذبول الدولة وعن رفض القومية كتب أيضاً ماركس أن العمال في أكثريتهم منزهون عن الأوهام القومية لأن كثافتهم وحضارتهم في الجوهر إنسانية ومعادية للقومية.

ولكن منطلق الماركسية من شجب القوميات هو وجود استعمار جديد غير الاستعمار الرأسمالي ، فتكون مصالح الدول التي تدور في الفلك الماركسي تابعة للمصلحة الشيوعية. مثل تدخل الاتحاد السوفيتي للقضاء على ثورة المجر في عام ١٩٥٦ وما قامت به من قمع وقتل. كما تدخلت في أحداث تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ فسياسة معاداة الاستعمار من جانب الروس لم تكن مسألة مبدأ ، وإنما كانت مسألة ، تاكتيك لإضعاف النفوذ الغربي الرأسمالي في تلك المستعمرات ليحل النفوذ الروسي مكانه. ويؤكد هذا قول لينين :

« إن هذا النضال سينتهي بانتصار الجمهورية السوفيتية العالمية » (١) .

٩- في ظل النظام الماركسي ستقوم قواعد التوزيع على الحاجة فقط، ولكن حتي لو وجدت الشمولية المطلقة في ظل أشكال ديمقراطية سياسية فمما لا شك فيه سينشأ اختلاف وتباين حيث أن توزيع الإنتاج والثورة سينصب على مجموعات اجتماعية ومهنية مختلفة. وربما يمكن الفصل في ذلك سلمياً أو لا يمكن، ولو لم يوجد ثمة عامل إجباري قهري، فحق الاضراب يوجب احترامه، ولهذا السبب ولغيره ، ففي كل الأحداث ينبغي أن يكون لدي المجتمع المعقد ورهن إشارته بعض أدوات القوة القمعية لتمنع وصول الصراعات لنقطة الاشتعال، ولتكون بنفس القدر حارساً أميناً على المصالح العامة.

وفي عالم يكون مستحيلاً فيه من الناحية الفنية technically ، إنتاج أكثر من الكفاية في كل شيء في الوقت ذاته، يعتبر اقتراح توزيع السلع والخدمات

---

(١) محمد ممدوح العربي : الأخلاق والسياسة، ص٣٦٠ ، ٣٦١ .

تبعاً للحاجة فقط اقتراحاً غير معمول به فالحاجات غير محددة، ذاتية، ولا حدود لممكناتها وأينما توجد ندرة في الكم عند أي لحظة تاريخية ينبغي أن يوجد نظام لأولوية التوزيع مبنياً على مدي الأحقية أو المصادفة أو بعض المباديء المختارة. وقد يكون من الممكن فنياً ترتيب الأشياء التي يحتاجها كل فرد أساسياً من حاجاته للطعام، والملبس، والمسكن والتي يمكن إشباعها بصرف النظر عن القدرة على العمل أو حتي الرغبة في العمل. ولكن ذلك يغفل عن الأشياء الترفيهية والكمالية وكل ما هو فوق وأبعد من الحاجات الأساسية، ولا يضع في حسبانه توزيعها .

وحتي مفهوم « الحاجات الأساسية » يعتبر متغيراً تاريخياً وما كان يدور في ذهن ماركس هو نظام لمجتمع تعتبر روابط تنظيمه تقريباً ميثاقاً ويربط أسرة متحابة حيث يتم إشباع الحاجات المختلفة لكل فرد فيها بروح الإخوة أكثر من إشباعها وفقاً لقواعد العدالة. ولكن ليس ممكناً أن يصبح المجتمع كأسرة واحدة، ولن تخلو كل الأسر من وجود الصراع، وحتي في الأسرة الواحدة المتحابة، لا يكفي الحب وحده دائماً (١) .

١٠- وهذا النظام يفترض أن الأفراد سيبذلون الجهد والعرق في عملهم لزيادة الإنتاج حباً في إخوانهم من العمال والكادحين، ولما كان الأفراد لذلك يختلفون فيما بينهم من حيث القدرات الجسمية والعقلية، لذلك فحجم الإنتاج سيتفاوت من فرد لآخر وبمرور الزمن يزداد حجم الإنتاج عند الممتازين ، ويجدون أنهم يحصلون على نفس المقابل المادي الذي يحصل عليه الكسالي، فيحاولون بعد ذلك أن يكون إنتاجهم مساوي لنظرائهم من الكسالي، وينجم عن ذلك تناقص حجم الإنتاج بالتدريج الأمر الذي يحدث عنه عجز في ميزانية الخدمات والرفاهية للجميع (٢) .

١١- أخطأت تنبؤات ماركس جميعها التي بناها على منهجه الجدلي. فلقد أكد حتمية قيام البروليتاريا على أنقاض المجتمع الرأسمالي وقيام الثورة الشيوعية في مجتمع صناعي متقدم مثل انجلترا وألمانيا. فكذبت نبوءته وخرجت الشيوعية من مجتمع زراعي مختلف مثل الصين (٣) .

---

(١) سدني هوك ، التراث الغامض، ص ص٧٠ ، ٧١ .

(٢) د. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي، ص٢١٧ .

(٣) د. مصطفي محمود ، الماركسية والإسلام، دار المعارف بمصر ، ط٢ ، ص١٤ .

أما إدعاء الماركسيين بأن صراع الطبقات سيكشف عن تزايد البروليتاريا، فإن هذا التنبؤ لم يتأكد في الأحداث التالية إلى عصرنا هذا. أما الذي حدث فإننا نري الجموع الشعبية وهي تسعي إلى العلم في المدارس والجامعات بحيث نري أبناء العمال يزاحمون إلى المدارس والجامعات، وهم بلا شك يسعون إلى الارتفاع من طبقة البروليتاريا إلى الطبقة الوسطي، ومع الوقت سوف تزداد هذه الطبقة اتساعاً وينكمش حجم البروليتاريا شيئاً فشيئاً ، ويستنكف هؤلاء من مزاولة مهن أبائهم، فلا نجد نجاراً يعلم ابنه النجارة أو الحدادة أو أي حرفة أخري. ومن ثم فإننا نجد أنه على هذا النحو تنبثق أيديولوجية جديدة للطبقة الوسطي معارضة لأيديولوجية البروليتاريا الماركسية فبينما تدعو أيديولوجية الطبقة الوسطي إلى التكافل الاجتماعي والترابط ونبذ الصراعات ، نجد من ناحية أخرى أن أيديولوجية الطبقة العاملة تنفث في العمال روح الصراع الطبقي والكفاح الدموي من أجل تحطيم كل الطبقات الأخري من أجل قيام دولة البروليتاريا ، الأمر الذي لم يتحقق من تلقاء نفسه، وبحسب منطق التاريخ كما فسروه ، بل ربما يكون حدوثه بالقوة الغاشمة [1] .

١٢- كذلك عند قيام ثورة البلاشفة في روسيا القيصرية كانت هذه الامبراطورية الواسعة تضم أنماطاً من البشر يختلفون فيما بينهم عرقياً ولغوياً وثقافياً ودينياً واقتصادياً. وقد كان من الممكن أن يوجد نوع من الارتباط بين شعوب هذه البلاد، إذا كان هناك تحسن في أحوال معيشة السكان، ولكن كان الفلاحون يخضعون لعسف وظلم الإقطاعيين ، فكانت نفوسهم تموج بالسخط من ظلم هذا النظام، وما أن أشعل الفوضويون أول شرارة للثورة حتي استجاب لهم الشيوعيون واستغلوا الفرصة للقبض على مقاليد الحكم، واتضح من هذه الثورة كما ذكرت في الفقرة السابقة خطأ تنبأ الماركسيين بقيام الثورة في أواسط (أوساط) صناعية .

كذلك ثبت خطأ تميزهم للعامل الاقتصادي وعلوه على سائر العوامل الأخري، فقد اتضح أن هناك تجمعات عرقية ودينية في روسيا القيصرية قامت تدافع عن كيانها في مواجهة الحركة الشيوعية اللادينية رغم فقر هذه الفئات،

(١) د. محمد على أبو ريان ، ص ص٢٠٩ ، ٢١٠ .

ومن بين هذه الفئات سكان جنوب الاتحاد السوفيتي التي قاومت الغزو الشيوعي (طشقند، وسمر قند ، ومرو ... وغيرها من بلاد ما وراء النهر الإسلامية) .

وكان الماركسيون قبل ذلك يظنون أن الشعوب تعيش على معدتها فقط، ولهذا أقنع أصحاب الفكر الماركسي بأن العامل الاقتصادي مقدم على سائر العوامل الأخري. هكذا كانوا يرون أن مجرد إعلان الثورة الشيوعية سيكون وحده كافياً لإخفاء أصوات أصحاب النزعات الأخري المعارضة للمادية لأنها تمثل عوامل ثانوية قد يمكن الاستغناء عنها في بداية الطريق، لكن التجربة في روسيا ويوغسلافيا كشفت عن كذب هذه المذاهب الماركسية، فلقد انتصرت شعوب الاتحاد السوفيتي المسلمة الفقيرة لعقيدتها الإسلامية ، وقدمتها على كل مطالب الحياة وعندما صدم الماركسيون بهذا الخلل، حاول لينين التصدي لهذه النكسة فوضع نظام مجلس الأقليات، وتولي القادة عملية الغسيل العقلي والثقافي لهذه الأقليات فحرمتها أديانها ولغاتها وثقافتها .

لكن السوفييت الماركسيين فشلوا في تحقيق هدفهم من إنشاء مجلس لإذابة القوميات فبدلاً من القضاء على القوميات أخذت هذه القومية تشتد لكي تعاود مسيرتها من جديد [1] . كذلك تنبأ ماركس بازدياد تمركز رؤوس الأموال في احتكارات هائلة يزداد معها غني الأغنياء وفقر الفقراء ، ولكن الذي حدث كان اتجاهاً إلى تفتيت رؤوس الأموال عن طرق الشركات المساهمة، وتفتيت الملكيات الزراعية من تلقاء نفسها بالميراث .

وتنبأ ماركس بالأزمة الاقتصادية الماحقة التي تسحق النظام الرأسمالي بسبب إزدياد إجمالي الإنتاج عن معدل الطلب والقدرة الشرائية نتيجة فقر العمال المدقع ، لكن الملاحظ إلى الآن أن كل أزمات الرأسمالية ذات طابع عرضي، وبناء على نظرية ماركس في فائض القيمة يتحدد أجر العامل في الدولة الرأسمالية على أساس الحد الأدني اللازم لمعيشته... لكن الواقع كذب هذه التقديرات بفضل التشريعات الجديدة، ونشاط النقابات والتعديلات التي أدخلها النظام الرأسمالي على نفسه، فارتفع أجر العامل في دولة أوروبية كثيرة إلى مستوي رخاء ملحوظ [2] .

---

(١) د. أبو ريان ، ص ص ٢١٥ - ٢١٧ .

(٢) د. مصطفي محمود ، الماركسية والإسلام، ص ص ١٤ ، ١٥ .

ومن ثم فإن عملية التنبؤ التاريخي عند ماركس قد فشلت في تحديد مستقبل الاشتراكية في العالم، وهذا الإخفاق يؤكد لنا أن الحركات الاجتماعية السياسية لا يمكن أن تشتق قوانينها من المنطق العقلي العام وحده للإنسان. إذ لابد لها أن تستند إلى وعي الإنسان الذي يشترك مع العقل في تحديد المسيرة الإنسانية في أي حقبة زمنية، وكذلك البيئة حيث أن معظم الحركات الاجتماعية والسياسية تنبثق من بيئتها الخاصة .

١٣- ليست الحرية هي أن نجد ما نأكله، فالحيوان يجد ما يأكله [١] إنما الإنسان كائن يفكر، وقد يختار الموت دفاعاً عن قضية فإذا سلبناه هذه الحرية، فلا فضيلة لمن يطيع القانون خوفاً وحتي إذا تصنعنا الفضيلة، فلا يمكن أن نكون فضلاء حقيقة، والعطاء يستحيل أمام من يذكرني في كل لحظة أني مجبر مكره على العطاء... وأي عطاء هذا الذي سوف أعطيه.. وربما أعطي بالقول والكذب والنفاق، لكني لن أعطي بالفعل.. والنتيجة هي وجود مجتمع المخاوف والزلفي، وطلب الحماية بالتقرب إلى السلطة أما الإتقان والعمل بضمير وإخلاص ، فهذه قيم لا يمكن إحكام الرقابة عليها. حيث فشلت الماركسية في تحقيق الحرية الفعلية، نظراً لفشلها في تنمية الأخلاق فعلياً .

١٤- يقف الشيوعيون من الدين موقفاً بعيداً عن الإعجاب والتقدير، بل هم لا يحجمون عن مقاومته وشن الغارة عليه والعمل على تقويضه ، فالدين في نظرهم، كما يطلقون عليه، أفيون الشعوب. وهم يرون أن الطبقات الحاكمة قد أخذت الدين وسيلة من وسائلها التي تستعين بها على حشد عقول الطبقات الفقيرة بالأوهام والخرافات لتصرفها عن مجابهة الحقائق، وإدراك ما ينصب لها من شراك وما يحاك لها من الدسائس، ويسترعي الشيوعيون النظر إلى التواضع والخشوع وذم الكبرياء والجبروت [٢] .

١٥- ونظار الشيوعيون إلى الآداب والفنون وسائر ألوان الحياة الفكرية متأثرين بمذهبهم في الاقتصاد، ولا ينظرون إلى الأدب منفصلاً عن السياسة والاقتصاد؛ لأن الأدب في زعمهم هو الذي يزيد الحياة قوة، ولما كانت

---

(١) على أدهم ، المذاهب السياسية المعاصرة ، ص٨٣ .

(٢) د. أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي ، ص٢٠٢ .

حياة الإنسان ممتزجة بحياة المجتمع، كما أن تقوية الحياة تتطلب تسهيل توزيع النشاط الإنساني بحيث يثمر ثمرته المرجوة، ولا يذهب عبثاً لذلك يري الشيوعيون أن الأدب الذي ينمو عالقاً بأغصان وفروع شجرة الرأسمالية نمواً فضولياً ، هو أدب قليل المنفعة والقيمة، والأدب الجيد هو الذي يدعو إلى زيادة الإنتاج الإنساني، ويعاون العناصر التي تعمل لتحقيق ذلك، فمادته إذاً الدعاية ودعايته متجهة إلى محاولة التغيير المبدع ، وقيمة أدب الماضي هو في أن يقدم لنا صوراً أمينة لظروف الحياة الماضية، والأدب في العصر الحديث يجب أن يعيش على أحداث الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية .

والماركسيون يفضلون الأدب القريب من لغة الشعب وتصوراته ، ولا يفضلون الروايات التي تدور حول حياة الأفراد، وإنما الروايات التي تصف صراع الطبقات؛ لأنها تمهد لتقدم الاشتراكية (١) .

ب- موقف الإسلام من الماركسية

إن الماركسية كفلسفة مادية بحتة كما رأينا تعتبر معارضة واضحة وصريحة لكل القيم والمعاني التي يقوم عليها الإسلام والتي جاء بها القرآن الكريم في قوله تعالي عن ذاته العلية ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ ، فلا يمكن لمن يتحدد موقفه الفلسفي على النحو الذي فعله الماركسيون من إيمانهم المطلق بالمادة وحدها كأصل لكل وجود لا يمكن لهم أن يسلموا بوجود أي دين أو عقيدة، وهم يجحدون وجود الصانع ومواقيت البعث والنشور وموازين الثواب والعقاب، وكل ما جاءت به الشرائع السماوية من إثبات لوجود عالم غير هذا العالم المحسوس الذي تقتصر فيه المادية نظراتها إلى الوجود على قوامه وامتداده الذي يمتد عبر الزمان. ومن ثم فإنها من الناحية الميتافيزيقية موقف عداء من الدين ولا أمل للماركسيين في الإلتقاء مع المسلمات الدينية سواء كان ذلك عن طريق التمويه أو ما يسمونه بالتركيبات القومية وهكذا رسم لينين مخططه للانقضاض على الشعوب المتدينة التي تشكل معظم دول العالم الثالث، وهو يشير إلى أن الماركسيين عليهم أن يجاوروا هؤلاء ثم يتحينون الفرصة للإيقاع بهم فيضربونهم ضربة قاصمة لا يفيقون منها، فيكون في هذا القضاء على

(١) د. علي أدهم ، المذاهب السياسية المعاصرة ، ص٨٤ .

البرجوازية وإعلان قيام البروليتاريا المنشودة وهناك أمور عدة ترتبط بموقف الماركسية من الدين كرجعية مادية ، ذلك أنهم مثلاً يرون أن العالم قد انبثق عن المادة عن طريق الصدفة البحتة، ثم نراهم بعد ذلك يكشفون فيه عن قانون ينظم تطورنا المادي في الطبيعة والمجتمع، وهكذا يقعون في تناقض إذ كيف ينشأ النظام عن الفوضي ؟ ويرتسم القانون في مجال نشأ بغير قانون عن طريق الصدفة البحتة، وأيضاً هم يلحقون الضرورة والموضوعية بقوانينهم الجدلية، فمن أين اكتسبت هذه القوانين ضرورتها وموضوعيتها ؟ ومن الذي منحها هذا الطابع ؟ ليس هناك شك في أن الصدفة البحتة أو الوظيفة أو الحاجة لا يمكن أن تكون أساساً لأي نظام أو قانون أو ضرورة موضوعية .

فنحن نشاهد أنواعاً متعددة من الأجسام المادية الطبيعية كل يوم لا نري أنها تفصح عن قوانين أو تنظيمات أو أفكار أو تخلق أي أمر مخالف لطبيعتها الجامدة الصماء. وهي من ناحية أخري طوع أيدينا نفعل بها ما نشاء. ومما لا شك فيه أن المادة لا يمكن أن تخلق نفسها بنفسها فلابد لها من خالق منظم هو الله تعالى .

ويتحدي القرآن الكريم هؤلاء الملحدين بقوله تعالى :

﴿ إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه. ضعف الطالب والمطلوب ﴾ ، ﴿ أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه. بلى قادرين على أن نسوي بنانه ﴾ ، [1] .

وهكذا إنتهت تجارب علماء معهد بافلوف الروسي لتكوين خلية واحدة من مواد غير عضوية إلى الفشل الذريع [2] .

١ – إذا كانت الماركسية تجعل من الصراع الطبقي أساساً لكل حركة أو تغير تاريخي للنظام الاجتماعي والسياسي إذ يدعو الإسلام إلى التآخي والسلام الاجتماعي والمحبة وعدالة التوزيع للمنتج الاجتماعي .

والإسلام ينهي عن أشكال الإنقلاب الثوري الدموي وصراع الطبقات واستئصالها وأخذ الأموال بالباطل، لأن هذا كله يؤدي إلى بث روح الحقد

(١) سورة القيامة ، الآيتين ٣ ، ٤ .

(٢) د. محمد أبو ريان : الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي، ص ص٢٢٥ - ٢٢٨ .

والحفيظة والعداوة القاتلة بين الأفراد والشعوب بينما يدعو الإسلام إلى إرساء قواعد المحبة والتكافل الاجتماعي بين الناس كما دعانا الإسلام تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ تؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خير لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون ﴾ (١) .

٢- أما إذا نظرنا في شكل النظام السياسي القائم في الدول الشيوعية فإننا نرى على السطح مظاهر ديمقراطية شعبية توحي بأن ثمة شعباً يحكم نفسه بنفسه، ولكن الحقيقة المرة تكشف عن مجتمع من العبيد الأذلاء الذين تتحكم فيهم عصبة طاغية هم أفراد المكتب السياسي للحزب الشيوعي الذي يديره أمين عام هو بمثابة الحاكم الفعلى لدولة اشتراكية البروليتاريا . فانتفت كل معاني الديمقراطية الحقة وبدت إهانات كرامة الإنسان (٢) .

ونجد الإسلام على عكس ذلك تماماً فأول ما فعل أنه لم يحدد منهجاً سياسياً جامداً، بل أراد أن يفتح سبيل الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة دون التكبيل بمنهج سماوي محدد . واكتفي بإصدار توصيات عامة لها صفة الأزلية هي :

أولاً : حرية الفرد وكرامته وأمنه

فجعل الفرد ... أمة تقول الآية .

﴿ من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾ (٣) .

فجميع الإنجازات الصناعية والتكنولوجية لا تعدل قتل فرد واحد ظلماً في السجون، فلا نضحي به من أجل أي إصلاح مادي مهما بلغ ذلك الإصلاح.

ثانياً : العدالة الاجتماعية

يحكم القرآن الكريم بألا تحتكر الأموال بين أيدي القلة ﴿ كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ (٤) .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ١١٠ ، وكذلك ، المرجع السابق ص٢٢٩ .
(٢) المرجع السابق ص ص٢٢٩ - ٢٣٠ .
(٣) سورة المائدة ، الآية ٣٢ .
(٤) سورة الحشر ، الآية ٧ .

والإنفاق يبدأ من ضريبة إجبارية ٢,٥ في المائة هي الزكاة، ثم يقول ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ (١) . هنا يأمر الله تعالي الصالحين أن يأخذوا كفافهم وينفقوا كل ما زاد على حاجاتهم .

فاحترام الإسلام الملكية الفردية، وسبق الإسلام بمبدأ الضمان الاجتماعي جميع تشريعات زمانه وحفظ بالإضافة إلى ذلك حقوق اليهود والنصاري .

وحرمة الفرد وحرمة بيته وحرمة أسراره حافظ عليها الإسلام أكثر مما حافظ عليها ميثاق حقوق الإنسان ، فنهي عن التجسس وعن دخول البيوت دون استئذان وعن التدخل في شؤون الآخرين . قال رسول الله ﷺ : من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه ، .

ثالثا : الشـــورى

تكون من الحاكم للصفوة من أهل الرأي... لا ينفرد بالسلطة ولا يتجبر ﴿ما أنت عليهم بجبار﴾ (٢) . وفي الحديث الشريف ، كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، والحكم في الإسلام للصفوة والنخبة المختارة، فلا يصح تحكيم الصغاة والسوقة؛ لأن الدهماء إذا حكموا حكمت الأهواء والشهوات، فالعوام ينتخبون حكامهم ولا يحكمون ﴿ أكثر الناس لا يعلمون﴾(٣). ﴿ بل أكثرهم لا يعقلون ﴾ (٤). ﴿ إن يتبعون إلا الظن ﴾ (٥) .

ومن خلال نظام السياسة في الإسلام نجد أنه دين وسطي يحقق التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع، بين اليمين (طغيان مصلحة الفرد) وبين اليسار (طغيان مصلحة الجماعة) (٦) .

٣- ومن النظام السياسي نستخرج مباديء النظام الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام فإذا كان الإسلام قد أشار إلى ضرورة إعطاء الفقراء حقوقهم عن طريق الزكاة ليحد من ازدياد الفوارق بين الأغنياء والفقراء، فقد حفظ في

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٩ .

(٢) سورة ق ، الآية ٤٥ .

(٣) سورة يوسف ، الآية ٢١ .

(٤) سورة العنكبوت ، الآية ٦٣ .

(٥) سورة يونس ، الآية ٦٦ .

(٦) د. مصطفى محمود ، الماركسية والإسلام ، ص ص١٨ - ٢٤ .

الوقت نفسه حق أصحاب رؤوس الأموال في أموالهم ، إذا جاءت عن طريق الحلال (لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون) وهذا هو العدل الإسلامي .

وإذا كانت الاشتراكية بكل مدارسها تتباهي بالمبدأ الذي أقرته وهو اعتبار سعر الفائدة ربحاً غير شرعي، ذلك لأنه إنما يمنح في صورة ربا على المال، وكانت الاشتراكية تهدف من وراء إلغاء سعر الفائدة إلى الغاء الوساطة بكل صورها، إذ المرابي كان فرداً أو مؤسسة يحصل على ربح دون أي مجهود أو عمل ولكنا نري كيف أن الاسلام دعا إلى مثل ما تدعو إليه الاشتراكية اليوم منذ أربعة عشر قرناً، وكان ذلك لتحريم الحصول على عائد مادي بدون تدخل عنصر العمل [1] .

يقول تعالي : ﴿ أحل اللّه لكم البيع وحرّم الربا ﴾ .

هذا بالنسبة للإسلام ، أما بالنسبة للماركسية فقد كان لابد من البداية ووفقاً لأحلام ماركس، أن تحطم جميع العلاقات الرأسمالية التي تقوم على الاحتكار والاستغلال، وذلك بنزع ملكية المصنع والأرض ووسائل الإنتاج كافة ووسائل الإعلام كافة من صحافة وإذاعة وكتب، وإدارتها من جهة الحكومة لصالح الشعب العامل. وتولي الطبقة العاملة إعلان الديكتاتورية، وتنحل الدكتاتورية من تلقاء نفسها، ويصبح الإنتاج من الوفرة والكثرة بحيث يأخذ كل فرد بحسب حاجته، ويعمل كل واحد بحسب طاقته، لكن الواقع اختلف كثيراً عن الحكم بسبب ثغرات في النظرية ، فالدكتاتورية أنتت ومعها مجتمع الخوف.. وجهاز الحرب الذي يتألف من ملايين تحول إلى طبقة جديدة من المنتفعين . ففي حضور الخوف وغياب المبدأ الديني تدهورت الأخلاق، وأصبحت السلعة التي كان يسرقها رأسمالي واحد يشترك في سرقتها الآن جيش من الموظفين، من البائع إلى المتعهد إلى المفتش إلى مدير الجمعية الاستهلاكية إلى موظفي الجمعية التعاونية .

---

(1) أبو ريان ، الإسلام في مواجهة تيارات الغربي المعاصر ، ص ص٢٣٣ – ٢٤٠ .

ولجأ النظام إلى فكرة الحوافز والمكافآت لإثارة النفوس التي تكاسلت، لكن لم تكن تلك الحوافز أكثر من مزيد من الرشاوي وإذا حفزت تحفز إلى طمع من يأخذ وحسد من لا يأخذ ونتيجة الإحساسين مزيد من الفشل في الإنتاج وحقد بين الأفراد .

وخطأ الفكر المادي أنه تصور أن ثلاث وجبات دسمة ومصروف يد وكساء ودواء يمكن أن تكون عزاء كافياً لإنسان يعلم أنه ولد ليموت ، لكن « ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان » .

وفي النهاية نجد أنه على الرغم من المذهبية المتعصبة لدي الماركسيين لم تطبق الماركسية بشمولها حتي في روسيا نفسها والسبب في ذلك هو ضعف أصيل في النظرية الماركسية نفسها سببه التعسف المنهجي في المادية التاريخية التي يدور الجدل فيها على فكرة العامل الاقتصادي وحده، لكن العامل الاقتصادي وحده لا يستطيع أن يكون إلهاً تصدر عنه الأشياء... فهناك العامل القومي والنفسي والعنصري والعقائدي ، كلها عوامل متعددة تتبادل التأثير فيما بينها reciprocal causality كل عامل يكون سبباً ونتيجة في الوقت نفسه. فالفكر يمكن في لحظة أن يقلب وسائل الإنتاج وعلاقاته بأكثر مما تستطيع تلك العلاقات أن تنتج فكراً. والدين يغير العلاقات الاجتماعية في حين تعجز تلك العلاقات أن تصنع ديناً .

والدليل على ذلك هو نشأة الإسلام الذي لم يأت نتيجة انقلاب في نظام الإنتاج وعلاقات الإنتاج في قريش... وإنما جاء كظاهرة فوقية مستقلة عن فعل البيئة (١) .

وفي ذلك يقول جاك أوستري أستاذ الاقتصاد الفرنسي :

« إن طريق التنمية ليس محصوراً في الرأسمالية والاشتراكية بل هناك اقتصاد ثالث راجح هو الاقتصاد الإسلامي يبشر بأسلوب كامل للحياة يحقق كافة المزايا ويتجنب كافة المساوئ » (٢) .

---

(١) د. مصطفى محمود ، الماركسية والإسلام ، ص ص١٠ - ١٧ .

(٢) د. محمود شوقي الفنجري ، المدخل الاقتصادي الإسلامي، الكتاب كله يستحق أن يقرأ بعناية .

الباب الثالث

فلسفات الإرادة والحرية



مقدمة عامة

ترتبط الإرادة بالحرية ارتباطاً سلبياً أو إيجابياً فكلاهما وجهان لعملة واحدة هي الحياة من ناحية والإنسان من ناحية أخري، لذلك أردت أن أجعل هذا الباب يتناول وجهي العملة : الإرادة والحرية، وإن كنا قد أشرنا إلى موضوع الإرادة في الفصل الثالث من الباب الأول : الإرادة عند شوبنهور ولكننا لم نتوسع فيها حتي نترك الفرصة كاملة لتناولها في هذا الباب. وإذا كان شوبنهور قد تحدث عن الإرادة وجعل العالم إرادة وتصور إلا أنه ركز على الجانب السلبي من الإرادة وجعلها إرادة تهدف إلى الموت، حيث جعل الموت راحة له من كل شر ... أو هروباً من مشكلات الحياة وتأوهاتها، بينما سنري في هذا الباب، الجانب الإيجابي من الإرادة ... إرادة الحياة من أجل الحياة .

١- الإرادة

الإرادة volonté / will هي تصميم واعي على أداء فعل معين ويستلزم وجود الهدف والوسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق، أي يسبقه عزم وتصميم . يقول الجرجاني في « التعريفات » « الإرادة صفة توجب للحي حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه، فهي ميل يعقب اعتقاد النفع » (١) .

ويذهب المثاليون idealists إلى أن الإرادة خاصية مستقلة independent characteristic عن المؤثرات والظروف الخارجية، ويري الماركسيون Marxists أنها ثمرة المعرفة والتجربة والتربية .

بينما يري الرواقيون stoics أن الإدارة أساس المعرفة والسلوك، لأنها جهد نفسي يقوم عليه الإدراك الذهني والصمود ورباطة الجأش، بينما ذهب ديكارت إلى أنه لا إرادة حيث لا استطاعة ، وعد كنط حرية الإرادة مسلمة من مسلمات العقل العملي (٢) .

---

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الفقرة ٤٧ ، ص٧ .
(٢) نفس المصدر ، نفس الموضع .

والفعل الإرادي volontaire / voluntary هو ما قوامه فعل من أفعال الإرادة أو ما ينتج عنه ، بينما العكس هو أن الفعل اللاإرادي هو كل عمل غير مصحوب بإرادة .

وقد قال كل فيلسوف بإرادة تختلف عن إرادة الفيلسوف الآخر ظناً منه أنها الإرادة النهائية ، والقول الفصل الذي يراه .

وقد أشاع وليم جيمس عبارة « إرادة الاعتقاد »(*) will to believe في كتاب له بنفس العنوان، وهي إرادة التسليم بمعتقدات قد لا يبررها العقل ولكن تبررها المنافع العملية التي تنتج عنها، فهي لا تتضمن إيماناً اعتباطياً لا يميز بين الصحيح والفاسد من المعتقدات ، بل تتضمن اختياراً حقيقياً ينشأ عن نتيجة لها خطرها [١] .

أما إرادة الحياة (*) will to live عند شوبنهور فهي جهد غريزي يحقق به كل كائن أنموذج نوعه، ويناضل الكائنات الأخري للحفاظ على صورة الحياة التي توافرت لديه، وهي غريزة أصيلة راسخة في الإنسان ومفروضة عليه بقوة قاهرة، فلا يستمد من الرأي أو الشعور الغامض بأن الحياة خير [٢] .

أما الإرادة الخيّرة Good will (*) فهي استعداد المرء لبذل أفضل ما يطيق من جهد لفعل الخير، وهي عند كنط إرادة العمل بمقتضي الواجب، والواجب وحده ، دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا، فهي مستقلة استقلالاً تاماً وتستمد ناموسها من ذاتها، وحريتها من داخلها [٣] .

وهناك إرادة القوة التي سوف نتناولها مع الحديث عن « نيتشه » في الفصل الأول من هذا الباب .

ويختلف معني النزعة الإرادية Volontarism من الناحية الفلسفية عنها من الناحية السيكولوجية أو الأخلاقية أو اللاهوتية .

---

volonté de croire (F.) *

(١) نفس المصدر، الفقرة ٤٨ .

volonté de vivre (F.) *

(٢) نفس المصدر ، الفقرة ٤٩ .

volonté de Bonne (F.) *

(٣) نفس المصدر، الفقرة ٥٠ .

فمن حيث المعني الفلسفي هي اتجاه مثالي يري أن الإرادة هي الأساس الأول للكون Cosmos ، ويعارض القوانين الموضوعية للطبيعة والمجتمع، ويمكن أن تتأثر الإرادة الإنسانية بالبيئة، وأوضح ما يكون هذا الاتجاه لدي شوبنهور ونيتشه .

أما من حيث المعني السيكولوجي (النفسي) فهي نظرية نفسية تذهب إلى أن الإرادة هي العامل النفسي الأول، وتعتمد عليه وحده الدوافع والرغبات ، بل تعتمد عليه الأفعال بما يصاحبها من انفعالات ، وقد ظفرت هذه النظرية بمكان ملحوظ في علم النفس في أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وقد رفضها كارل ماركس ولينين وذهبا إلى أن الإرادة الإنسانية ليست شيئاً آخر غير ما تمليه قوانين الطبيعة والمجتمع [(١)] .

ومن الناحية الأخلاقية فإن النزعة الإرادية نظرية قائلة بأن الإرادة الإنسانية هي محور الأخلاق والسلوك، وأنها تعلو المعايير الأخلاقية الأخري كالضمير أو العقل، وتذهب إلى أن الاختيار الإرادي هو الذي يحدد الخير، وبهذا قال ديفيد هيوم ثم توسع فيها كنط بعد ذلك .

وأخيراً من الناحية اللاهوتية فهي مذهب يعتبر الإرادة منبعاً لكل دين، وذهب القديس « أوغسطين » إلى أن الله تعالي هو الإرادة المطلقة المستقلة عن العقل [(٢)] .

٢- الحريـة

تعرف الحرية Freedom [(*)] بأنها انعدام القسر الخارجي، والإنسان الحر بهذا المعنـي هو من لم يكن عبداً أو أسيرا ، وبناء عليه ذهبوا إلى أن الحرية هي اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده . ولكلمة الحرية عدد لا حر لها من المعاني حتي أنها لتتضارب من كثرتها .

---

(١) نفس المصدر الفقرة ٥٢ .

(٢) هذا بالإضافة إلى ما جاء في مقدمة الفصل الثالث من الباب الأول وانظر أيضاً : المعجم الفلسفي المختصر، ص ص١٩ - ٢٠ .

(*) وتعني أيضاً (.liberté (F.) - liberty (E .

فإذا عدنا إلى قاموس أندريه لالاند وحده نجده يحدد سبعة معاني لها منها ما هو سياسي أو اجتماعي ، أو نفساني ، أو أخلاقي، أو ميتافيزيقي، وغيرها، وهي كلمة تقابل معاني أخري منها « الضرورة » Necessity ، و « الحتمية » Determinism ، و « القضاء والقدر » Fatalism ، والطبيعة Nature، وغيرها (١) .

أ- حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة أو حرية استواء الطرفين، وهي نوع من الحرية يتم باختيارنا دون أدني باعث، فيه تنحصر تجربتنا بسبب ما نتمتع به من حرية وإرادة، ومن مؤيديها بوسويه Bossuet الذي قال عنها: « إنني كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي يدفعني إلى العمل، فإنني أشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالي سوي حريتي، ومن ثم فإنني أشعر بوضوح بأن حريتي إنما تنحصر في مثل هذا الاختيار » (٢) .

« فالإرادة الحرة هنا هي عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء أو المبادأة؛ لأننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة، غير مشروطة في فعلها بأي شيء كائناً ما كان. وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي أيضاً فيلسوف فرنسي آخر هو رينوفييه Renouvier الذي قال إن سوابق الفعل لا تكفي لتعيينه، إذ أننا نشعر جميعاً بأن حريتنا تنحصر في تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو لظروف خارجية (٣) .

ب- الحرية الأخلاقية ، أو حرية الاستقلال الذاتي autonomy وهذا النوع من الحرية يتمثل في التصميم والعمل بعد تدبر وروية، بحيث تجيء أفعالنا وليدة معرفة وتأمل، وقد سمي هذا النوع من الحرية بالحرية الأخلاقية لأنه وثيق الصلة بما أسماه كنط بالاستقلال الخلقي. وهي تلك الحالة التي يتصف بها الفاعل الأخلاقي حينما يضع لنفسه قاعدة فعله .

جـ- حرية الحكيم liberty of the wise أو حرية الكمال perfection وهي وثيقة الصلة بالنوع السابق، ولكنه ذو طابع معياري مثالي يجعله أكثر سمواً وشرفاً.

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٨ .
(2) Bossuet, Traité du libre Arbitre, chap II.
(٣) د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، ص٢٠ .

وحرية الكمال هي الصفة التي تميز ذلك الحكيم الذي استطاع أن يتحرر من كل شر، ومن كل كراهية، ومن كل رغبة ومعناها حرية الفيلسوف المتحرر من عبودية الأهواء ، والغرائز ، والجهل [1] .

د- الحرية السيكولوجية أو النفسية وهي الشعور بوثبة حيوية معينة Élan Vital التي قال بها برجسون، وهي نوع من الحرية تعبر عن استمرار النفس في اختيار الفعل الحر الروحي التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا ، منبعثاً من أعماق ذاتنا [2] .

وقد ذهب لافل Lavelle بأن الحرية لا توصف، ولا تحد؛ لأن الحرية ليست حالة بل فعلاً من الأفعال ولهذا فهي تصاحب دائماً كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود ، إن لم تكن هي وجودنا بأسره .

بينما اعتقد فيات Fiat وأورست Oreste وسارتر Sartre بأن الحرية « بداية مطلقة » أو « خلقاً من العدم » ، وزعم فيات أن « الفعل الحر » هو الفعل الذي يقول للشيء كن فيكون، بينما اعتقد أورست أن الحرية سر إلهي إذا انكشف أمر لإنسان لم يعد في وسع الآلهة أن تفعل شيئاً ضد هذا الإنسان وذهب سارتر إلى مثل هذا القول [3] ، وهي أقوال فلاسفة فقدوا القدرة على الرؤية الصحيحة ، للأمور، وأعطوا للإنسان قدرات خارقة لا يمتلكاها إلا بإذن من الله تعالي وتحت رعايته، أما أن يخرج الإنسان عن حدود قدراته ويعتقد في نفسه القدرة المطلقة فذلك نوع من التخريف الذي يقع فيه الإنسان – سواء الفيلسوف أو غيره – تحت تأثير الخمور أو المخدرات أو أي شيء مماثل .

« والواقع أن الحرية الإنسانية قد تقع فريسة لإرادة الفناء التي هي القضاء على كل إرادة ، فتقيم بذلك الدليل على أن الحرية هي كالنار تأكل بعضها إن لم تجد ما تأكله. وهل كان الإنتحار إلا دليلاً على الحرية، وهو الذي لا يمحو الماضي إلا بانتزاع صاحبه ، ولا يؤكد حرية الفعل إلا بالقضاء على كل قدرة على الفعل، ولا يحل المشكلة إلا بإعدام السائل نفسه ؟ » [4] .

---

(١) نفس المرجع ، ص٢١ .
(٢) نفس المرجع ، ص٢٢ .
(٣) د. زكريا إبراهيم ، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص٤٦ .
(٤) نفس المرجع، ص٤٦ . وأيضاً مشكلة الحرية ، ص٣ .



الفصل الأول
فردريك نيتشه

Friedrich Nietzsche

١٨٤٤-١٩٠٠

المقدمة

شهد أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر مسيرة فكرية فلسفية ، تمثلت في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وغلبت عليها الروح المثالية، ووضحت في فلسفات كنط وفشته (فخته / فختى) وشيلنج وهيجل وفويرباخ وشوبنهور ونيتشه، ودارت هذه الفلسفات حول مسألة بحث فعالية الإنسان فكانت بمثابة مشكلة أو مسألة محورية، شكلت أساس عملية معرفة الواقع وتحويره، وقد اشتقت هذه العملية من نشاط الروح التي ردت سلوك الإنسان إلى مصادره الأخلاقية والعقلية وكانت أهم إنجازات الفلسفة الألمانية الكلاسيكية في مجال نظرية المعرفة (*) .

وكانت محاولات الفلسفة الألمانية تتجاوز النظرة التأملية speculative view السلبية إلى النشاط المعرفي قد أسفرت عن ظهور تصور فلسفي حول الشروط الاجتماعية وطابعها الخلاق، وقد كان كنط رائد هذا النشاط الفلسفي ومحوره وأساسه، ولولاه ما ظهرت هذه السلسلة من الفلاسفة الذين شغلوا العالم ومازالوا يشغلونه ، فكانت المثالية الذاتية، عند كنط ، والمثالية الموضوعية ، عند شيلنج، والمثالية المطلقة عند هيجل .

أولاً : حياة نيتشه ومؤلفاته

ولد فردريك ڤيلهلم نيتشه Friedrich Wilhel Nietzsche في الخامس عشر من شهر أكتوبر عام ١٨٤٤ في رويكن Rocken عندما كانت أجراس الكنيسة تدق ابتهاجاً بعيد ميلاد ملك بروسيا ، فردريك ڤيلهلم الرابع ، فسمي باسمه تيمناً به عسي أن يكون مستقبل الابن نيتشه مستقبلاً عظيماً وكان نيتشه يعد

(*) المعجم الفلسفي المختصر ، ص٣٥٤ .

نفسه بولونيا وليس بروسيا؛ لأنه من سلالة أسرة نيتسكي، وهم من الأشراف والمحاربين والسادة شديدو المراس، ثم قدموا إلى ألمانيا للإقامة بها .

« لكن نيتشه نفسه كان فرعاً واهناً، فقد ورث اضطراباً عصبياً، كما ورث عينين ضعيفتين، وصداعاً دواراً، وقد أودت نوبات الدوار بأبيه، فبينما كان القس نيتشه يصد الدرج إلى منزله ذات ليلة، إذ ترنح فجأة ووقع على ظهره وارتطم رأسه بالصخور، وأصيب القس نيتشه بشلل في المخ. ولم يمض عليه عامان حتى طواه الموت، وتتبع فردريك الصغير، الذي بلغ السابعة وقتئذ، كل هذه المأساة مرتاعاً، فقد شهدهم حين جاءوا بحطام أبيه إلى المنزل، وسجوه في الفراش ، وشهد الألم البطيء يمتد شهوراً، وانحلال المخ شيئاً فشيئاً، والموت والدفن والقبر، لاحظ كل هذا وظل يذكره » (١) .

وترتب على هذه الأحداث أن ربي فردريك في منزل تديره النساء والدته وأخته وخالتيه العانستين maiden aunts ، وقد اهتمت به أخته اليزابيث Elizabeth فتأثر بها وأحبها وكذلك هي، مما دعاها إلى أن تكتب مذكرات مهمة بعد وفاته أصدرتها مع مراسلاته. وكانت نساء المنزل متدينات جداً فربوا فردريك لكي يكون قسيساً لامعاً خلفاً لأبيه وأجداده. وكان زملاؤه في المدرسة ينادونه باسم الوزير الصغير the little minister ولكنه كره منهم ذلك على الرغم من أن سلوكه وأخلاقه وجديته تتفق مع هذا الاسم (٢) .

قرر فردريك نيتشه ألا يكون وزيراً وقام بتذمية ملكاته النقدية بينما رأي في إيمان العجائز لدي أمه وجدته صعوبات وإشكاليات عقلية لا حد لها، مما جعله يقفز إلى الجانب المضاد على الفور. فرفض النصرانية Christianity ككل، كما رفضها كثيرون قبله وبعده، واختار جانب الإلحاد atheist ، وانخرط في حياة اللهو : التدخين والخمر والمبارزات مثل بقية أقرانه في المدرسة (٣) .

ولقد فاز فردريك نيتشه بمنحه دراسية كما فاز بتقدير أستاذ اللغويات ريتشل F. W. Ritschl الذي شجعه على دراسة اللغتين اليونانية واللاتينية وفقه اللغة

---

(١) هنري ودانالي توماس ، أعلام الفكر الأوروبي ، ص٩٤ .
(2) Wright, W., A History of Modern philosophy, p. 385 .
(3) Ibid .

والأدب، وكتب بهما صفحات ناصعة البيان، أصدر بعضها بتوصية من ريتش وهو في الرابعة والعشرين وقام بتدريس فقه اللغة philology في جامعة بازل في سويسرا بنفس توصية ريتشل، وبدت وجهات نظره في فقه اللغة جذابة في نظر تلاميذه، ونظراً لما أحرزه من إنجازات في المنحة الدراسية حصل على الأستاذية (١) .

عاش نيتشه فترة شباب يملوها الحماس والاهتمام بدراسة اللغة والبعد عن اللاهوت، مما عجل بارتمائه في أحضان الشك ثم الإلحاد، وفقد الإيمان بحياة الإيمان، ووهن جسمه وفقد معه فتوة الشباب، وكان يكره أنه ولد عجوزاً ويحيا حياة العجائز وهو الشاب صغير السن، وحرم الدافعية الجنسية، وبهذا شعر نيتشه أنه حرمت عليه طيبات الحياة، فانصرف مرغماً عن لذات الحس، كما انصرف بإرادته عن حياة الإيمان... وبدأت طيور الظلام تحلق في رأسه وتتجمع بها أفكاراً مدمرة تعبر عن نفس ملتاعة، فقدت الإيمان فأفقدها الله تعالى راحة البال وهدوء النفس وسعادة الرضا (٢) .

ولقد أصيب نيتشه بصدمة عقلية (نزيف في المخ) في الثالث من يناير سنة ١٨٨٩، وكان وقتئذ في الخامسة والأربعين من عمره، فجلس إلى البيان، وأجري يديه على المفاتيح في نشوة موسيقية عارمة، واحمرت وجنتاه، وأخذ يردد أنه الليل... وأن صوت الفوارات الدافقة ليزداد ارتفاعاً... إنه الليل... وليس في غيره صحوة ترانيم العاشقين. ومات نيتشه في الخامس والعشرين من أغسطس سنة ١٩٠٠ في فيمار لكي يستريح الجسد المكدود ويهدأ العقل الثائر .

وقد ترك لنا نيتشه مجموعة من الكتابات والمؤلفات تنقسم إلى ثلاثة أقسام (٣) :

١- المؤلفات التي أتمها ولم تنشر في حياته بسبب مرضه الأخير، ومنها خصم المسيح Der Anti - Christ ، وها هوذا الإنسان - Ecce Homo (Human All too - Human) ، ونيتشه ضده فاجنر Nietzsche Contra Wagner .

---

(1) Ibid., pp. 385 - 386 .

(٢) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص ص٩٧ - ٩٨ بتصرف كبير .

(٣) د. صفاء عبد السلام على جعفر، محاولة جديدة لقراءة فردريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٩، ص ص٣٥ - ٣٩ .

٢- الملاحظات التي استخدمها في محاضراته في جامعة بازل، وتعد مصدراً مهماً للمعلومات الخاصة بحقيقة صلة نيتشه بفكر اليونان، فضلاً عن ذلك فهي متكاملة متسقة، ومن مؤلفاته ، ميلاد المأساة من روح الموسيقي ، the Birth of Tragedy from the spirit of music (١٨٧٠ - ١٨٧١)، وأبحاث فيلوجية ، philologika (١٨٦٦-١٨٧٧)، و ، الفلسفة في عصر المأساة عند اليونان ، (١٨٧٢ - ١٨٧٥) Die philosophie in tragischen zeitalter der Griechen ، ونشر بعد وفاته .

وله مؤلفات أخري عديدة منها :

* أفكار في غير أوانها ١٨٧٣ Unzeitgemasse Btrachtungen وفيه يهاجم شتراوس .

* حياة المسيح ١٨٧٣ ، واتبعه بالجزء الثاني في عام ١٨٧٤ تحت عنوان : فوائد التاريخ للحياة ومضاره der Historie fur das von Nutzen and Nachteil .

* شوبنهور كمرب ١٨٧٤ Schopenhauer als Erzieher وهو الجزء الثالث من سلسلة حياة المسيح.

* ريتشارد فاجر في باروين ١٨٧٦ فهو الجزء الرابع والأخير .

أما أهم مؤلفات نيتشه والتي تدور من حولها فلسفته ونقد النقاد لها فهي كالآتي :

١- هكذا تكلم زرادشت Also sprach Zarathuatra نشره في أربعة أجزاء بدأت في مايو عام ١٨٨٣ ، ثم يونيو / يوليو ١٨٨٣ ، ثم عام ١٨٨٤ وأخيراً في ١٨٨٤ - ١٨٨٥ ، وإن كان يقال أنه نشر لأول مرة عام ١٨٩٢ .

٢- فيما وراء الخير والشر Beyond Good And Evil ١٨٨٥ - ١٨٨٦ .

٣- الحكمة المرحة Joyful Wisdom نشر في خمسة أجزاء ١٨٨١ - ١٨٨٦ .

٤- أصل نشأة الأخلاق Daybreak - thought On the prejudices of morality ، ١٨٨٧ . ويتكون من ثلاث مقالات : علم نفس النصرانية، سيكولوجية الضمير بالبحث ، أنموذج رجل الدين .

هذا غير مجموعات صغيرة أخرى صاغها جميعاً بأسلوب أدبي رائع، وإن كان قد دأب على استخدام الأسلوب الرمزي في الكتابة مما يجعل الفكرة تمر على القارئ دون أن يدرك قيمتها، فيعاد قراءة الكتاب لاصطياد معانيها المجاوزة للسطح. وهو في هذا يشبه جورج سنتيانا الذي اتسم بنزعة أدبية مثل نيتشه وهي أيضاً نزعة إلحادية مقيتة .

ثانياً : فلسفة نيتشه

كان فردريك نيتشه صاحب موهبة فنية وأدبية رائعة، كما كان ذا شخصية مركبة محللة وناقدة، تركت دراسته للآداب القديمة أثرها على تفكيره حيث تركزت نظرياته الفلسفية حول الإنسانية بوجه عام والتاريخ والأخلاق بوجه خاص، كما تأثر بفلسفة شوبنهور بشدة وبآراء الموسيقار ريتشارد فاجنر، فأخذ عن الأول مبدأ الحياة لكنه ثار على فكرة التشاؤم، واتفق مع الثاني في نظرته للدولة والمجتمع والفن والثقافة (١) .

ولم تكن فلسفة نيتشه فلسفة نسقية كما هي عند كنط وهيجل في ألمانيا، أو ديكارت وسبينوزا في فرنسا وهولندا، بل كانت فلسفة إنسانية وصوفية من نوع خاص : متكاملة بحسب تنظيمه لها، فكان يعرض الإشكاليات أو المشكلات التي تعن له ويقوم بوضع الحلول لها، فقد وضع مجمل تاريخ الغرب موضع التساؤل، ويري الفلسفة حركة سلبية في الأعماق وهو في كفاحه ضد الميتافيزيقا الغربية يظل مرتبطاً بها، ويقلبها فقط على الوجه الآخر. فلم يقنع نيتشه بصورة الإنسان الحالية فوضع صورة الإنسان الأعلى، وهو القائل بانقلاب القيم، ومشروع قوانين المستقبل، وواضع المذهب المقابل لعدمية العصر، ومع ذلك، كله كان مزاجه الفكري مثالياً دينياً (من نوع خاص) (٢) .

ويعتبر نيتشه فلسفته « تفسيراً » فالمعرفة الحقة تفسيراً ليس إلا، والوجود يقبل تفسيرات لامتناهية، وهو يطبق التفسير على معرفة الوجود بهدف إماطة اللثام عن طبيعة الإنسان، وإعادة قراءته من جديد قراءة حقيقية لا زيف فيها، ولكن نيتشه لا يفعل ذلك إلا بطرق ملتوية يستخدم فيها اللغة الرمزية باقتدار حتي

---

(١) د. محمد توفيق ، الفلسفة الألمانية ، ص ص١٧٣ - ١٧٤ .
(٢) د. صفاء عبد السلام، نيتشه ، ص٤٢ .

تكاد الصور الحقيقية تختفي، والمعني المراد يضيع، ولا يستطيع اثنان الاتفاق على تأويل ما يريده من رمزيته هنا أو هناك، فنحن أمام شاعر فيلسوف، أو فيلسوف شاعر، وقد اختلط الاثنان اختلاطاً غريباً عجيباً كحياته تماماً، وأصوله وجذوره الفلسفية التي استقي منها فلسفته فقبل منها ما قبل ورفض منها ما رفض، ومن هذه الأصول فلسفات زملاؤه الفلاسفة الألمان كنط وهيجل وشيلنج وشوبنهور، وشاعرها المجيد « جوته » والجذور الضاربة في التاريخ حيث أفكار «زرادشت» وفلسفته، ومعين تجاربه في الحياة الذي لا ينضب، وفيض من المشاعر المتضاربة، بين الضعف والقوة، الضعة والعلو، التواضع والغرور.

لقد رفض نيتشه المذهبية، وهو يذكرنا هنا بأفلاطون، «فكان نيتشه يهتم بالبحث في مشكلات أو موضوعات بعينها، وهو يهتم بوضع الفروض في فلسفته أكثر من اهتمامه بوضع حلول لمشاكله، ولا تكون نقطة البدء عنده مجموعة من المقدمات، بل غالباً ما تكون موقفاً إشكالياً، ويتضمن هذا الموقف الإشكالي مقدمات الفيلسوف، وبعض هذه المقدمات تنكشف في سياق أرائه، ولا تكون النتيجة عنده حلاً للمشكلة بقدر ما هي إدراك لأبعادها وحدودها، والمشكلة عند نيتشه لم يوضع لها الحل بعد، وإنما هي في تزايد ونمو مستمر يستقصي أبعادها الحقيقية» [1].

ويقسم النقاد ومن بينهم والتر كاوفمان إلى ثلاث مراحل هي [2]:

١- المرحلة الفنية الرومانتيكية (١٨٩٦ - ١٨٧٦): وهي المرحلة التي كان فيها نيتشه متأثراً بشوبنهور وفاجنر، وتنتهي بتخلصه منهما، ويتجه نيتشه في هذا الفترة إلى النزعة اللاعقلية، وإلى الاندماج المباشر بالطبيعة التلقائية في صورتها الأولي قبل أن يشوهها العقل الخالص ويبعث فيها الثبات والجمود.

٢- المرحلة الوضعية النقدية (١٨٧٦ - ١٨٨٢): وفيها تأثر تفكيره بالمنهج

---

(1) Kaufmann, W., Nietzsche philosopher, psychologist, Antichrist, Princeton University press, 4th. Ed., 1959, p. 68.

عن د. صفاء عبد السلام، نيتشه، ص٤٤.

(٢) نفس المرجع: Kaufmann pp. 65 - 64، ود. صفاء، ص٣٦.

العلمي، فوجه أعنف النقد إلى مقومات الحياة الإنسانية في العصر الحديث، وحمل على الميتافيزيقا التقليدية والأخلاق الشائعة، ودعا إلى قلب كل القيم السائدة، وحاول أن يرد القيم الأخلاقية إلى أصول حيوية عضوية، ورأي الحقيقة ذاتها قيمة متغيرة خاضعة للنفع الحيوي، وهنا تظهر لديه النزعة إلى تمجيد الحياة، إذ أنها القوة الدافعة لكل نشاط خلاق في الإنسان ، وهي الأصل الأول لكل معرفة وتقويم .

٣- المرحلة الصوفية الخالصة (١٨٨٣ - ١٩٠٠) : وهي تبدأ بمؤلف زرادشت وتتميز من الناحية الفكرية بالاستقلال التام وفيها يتخذ أسلوبه شكل التدفق الصوفي لا التحليل النقدي، وهو لايزال في هذه المرحلة يحمل على أصحاب المذاهب الميتافيزيقية الخالصة، وعلى المؤمنين بالعقل التجريدي القائلين بوجود معايير أخلاقية مطلقة تعلو على مقتضيات الحياة المتغيرة .

ثالثاً: عناصر فلسفة نيتشه

حتي يمكن فهم فلسفة نيتشه يجدر بنا تقسيمها إلى عناصر ألقي الضوء على كل عنصر منها على حدة لكي نتبين معاً ماذا أراد نيتشه من فلسفته ، وماذا أرادت الفلسفة ذاتها منه، وماذا أراد كل منهما من الآخر .

١- الأخلاق

يحدد نيتشه منذ البداية الخط العام الذي يلتزمه في الحديث عن الأخلاق فهو يقرر بحثها من وجهة نظر علمانية صرفة سائدة في عصره، ولكنه يضيف إليها نظرة نقدية دون أن يخرج عن إطارها العام، ويصرح منذ البدء « من الضروري كسب مساهمة الفيزيولوجيين والأطباء » لدراسة الأخلاق، وأنه «يجب قبل كل شيء العمل على توضيح وتفسير جميع جداول القيم وقوائمها وجميع الواجبات التي يتحدث عنها التاريخ والإثنولوجيا، تفسيرها من الناحية الفيزيولوجية (وظائف الأعضاء) قبل محاولة تفسيرها بواسطة علم النفس، كما يجب إخضاعها ، من ناحية أخري للفحص والتحليل بواسطة علم الطب » (١) .

---

(١) د. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو ١٩٩٧، ص٤٨ .

من العبارة السابقة نتبين اتجاه نيتشه لدراسة الأخلاق فهي دراسة نقدية ينتقد فيها علم النفس ويرفض محاولات علماء النفس لدراستها، كذلك يؤكد على الاتجاهات الوضعية بعيداً عن الجانب المعياري، كما هو متبع عند دراسة الأخلاق، لذلك يطبق نيتشه المنهج العلمي ويعمد إلى دراستها دراسة تتبعية وتطورية، سالكاً في ذلك مسلك أوجست كونت وهربرت سبنسر، فالقيم الأخلاقية قيم من وضع البشر أنفسهم « فالناس – كما يقول – هم الذين أعطوا لأنفسهم كل خيرهم وشرهم. إنهم لم يتلقوا ذلك من قوة عليا ولا هبط إليهم من السماء » . وكما ترون معي فإن البداية لا تبشر بخير مع نيتشه .

وعندما ينظر نيتشه في تاريخ الأخلاق نجده ينظر إليه باعتباره نوع من الصراع بين نوعين من الأخلاق، أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، ويهدف هذا الصراع إلى الوصول إلى تحقيق فكرة « الإنسان الأعلى » أو « الإنسان الأرقي » أو « السوبر مان » ، مما يعني معه أن تاريخ الأخلاق محكوم عليه بقانون الحالات الثلاث، الذي قال به كونت ومثله سبنسر، هذا من جهة، ومن جهة أخري محكوم عليه بفكرة التقدم التي قال بها كوندورسيه. ويبدأ تاريخ البشرية بالمرحلة اليونانية، وكأن شمس الله الساطعة لم تكن لتعرف لها طريق غير الطريق اليوناني، وهذا هو حال جميع مؤرخي الفكر في أوروبا سواء الفكر الفلسفي، أو فلسفة التاريخ، ونيتشه لا يعرف إلا ما يعرفه سائر المفكرين في الغرب، إنه الجهل والتعصب وإنكار الآخر وغمطة حقه ، وغرور المركزية ، وصراع الحضارات الذي يدعونه، فالدنيا كلها منكوبة بالفكر الغربي الذي لا يعرف إلا الغرور والغطرسة والقوة الغاشمة، والأحكام الظالمة والأنانة والأنانية .

فإذا بدأنا – مضطرين – مع نيتشه فإنه يجعل أخلاق السادة تبدأ مع العصر اليوناني الروماني الذي ينتهي بانتصار أخلاق العبيد، أي أخلاق اليهودية والنصرانية، فيتغلب العامة الدهماء على الأرستقراطية الرومانية وتعيد لهم السيادة. ويعود التاريخ ويعاود دورته فتظهر أخلاق السادة من جديد مع عصر النهضة الأوروبية الذي يعود إلى المثل العليا اليونانية، ولكن ذلك لا يدوم طويلاً فتعود أخلاق العبيد مرة أخري مع حركة الإصلاح الديني التي كانت مادتها من الضعفاء والدهماء، وطالما أن التاريخ يدور بحركة دائرية فإن الكرة تعود إلى أخلاق السادة من جديد مع نبلاء القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولكنها

تعود فتسقط على يد ثورة الشعب الغوغائي ... الثورة الفرنسية، ولكنها سرعان ما تنتهي على يد نابليون الذي يرفع أعلام أخلاق السادة، وهكذا دواليك... ويلخص نيتشه مسيرة الصراع بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد بقوله إن جميع الفترات التاريخية منذ ظهور النصرانية كانت في جملتها مسرحاً لأخلاق العبيد، وأما أخلاق السادة فلم تظهر إلا عرضاً (١) .

يقول نيتشه :

« في أثناء رحلاتي التي قمت بها خلال أنواع الأخلاق الرفيعة أو الوضيعة التي سادت العالم، والتي لازالت تسوده حتي اليوم، لاحظت وجود عدة صفات معينة بدت مقرونة بعضها ببعض ، وظهرت دائماً في وقت واحد، حتي إني استطعت أن أكتشف وجود نوعين رئيسين من الأخلاق مختلفين اختلافاً رئيسين جوهرياً : فهناك أخلاق السادة ، وأخري للعبيد ... وذلك لأن تحديد القيم الأخلاقية قام به : إما جنس السادة المسيطرين الشاعرين شعوراً كاملاً والفخورين بوجود مسافة طويلة تفصل بينهم وبين الجنس المسود المغلوب، أو قام بهذا التحديد جماعة الأتباع والرعية والعبيد المنحطين من كل الأنواع » (٢).

إن نيتشه ينظر إلى الأخلاق نظرة نفعية وطبقية في آن واحد ، ويعتبرها وسيلة من وسائل البقاء على قيد الحياة ويبدو أن نيتشه كان مغرماً بالتناقضات لذلك بدأ بالهجوم على كل من يتمسك بالعرف والتقاليد، ثم يقر أن الفضيلة وتمسك الطبقة الأرستقراطية بها تعد معادية للنظام السائد لأنها تعزلهم كطبقة عن غيرهم من طبقات المجتمع ، وبناءً على هذا يدعو نيتشه إلى ضرورة أن يبدع الإنسان قيماً جديدة وديناً جديداً لأنه يعلن موت الإله واحتضار النصرانية، ولذلك وجب على الإنسان إذا أراد أن يكون الأعلى والأرقي ألا يقبل قيم الاستسلام والخضوع وإلا هبط إلى نزعة العدمية Nihilism ، بل لابد له أن يرسم لنفسه لوحة جديدة لحياة جديدة، غير أن نيتشه لم يستطع أن يحدد بالضبط معني تلك اللوحة لأنه ظل على الدوام ينكر الأفكار التي يفترضها » (٣) .

---

(١) نفس المرجع، ص٤٩ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، نيتشه ، في موسوعة الفلسفة، ص٥١٠ .

(٣) د. محمد توفيق ، الفلسفة الألمانية، ص١٧٨ .

إذاً فقد تركز نقد نيتشه أساساً على النصرانية لأنها كرست، في نظره، الأخلاق الداعية إلى الزهد وتسببت في إنحلال أوروبا وللتخلص منها على من يتمسكون بها التحرر منها والتمسك بإرادة الحياة وتحقيق فكرة الإنسان الأعلى الذي يجسد المثل الأعلى الأخلاقي، وعلى الإنسان أن يثور على أخلاق الزهد والرحمة والشفقة لأنها أخلاق العبيد، وينضم نيتشه هنا إلى ركب السائرين في ركاب تشارلز دارون والذين ينادون بشعارات الصراع من أجل البقاء، والإختيار الطبيعي ، والبقاء للأصلح (١) .

٢- الفلسفة (٢)

وبعد أن حطم نيتشه أصنام الأخلاق، توجه إلى أصنام الفلسفة ، فوجد أن صنم الفلاسفة الأكبر هو العقل. فهاجم العقل من وجهات نظر ثلاث :

أ- **فقال أولاً إن المنطق، وهو ابن العقل البكر، وهم مقصود : فمباديء الفكر** (الشيء ، الجوهر، الذات، الموضوع، العلية، الغائية، الخ) . ليست غير أوهام ضرورية للحياة، نافعة مفيدة، وأدوات للظفر والامتلاك. وقام بتحليل ما يسمونه «قوانين الفكر الضرورية » (قانون الذاتية ، قانون التناقض، قانون الثالث المرفوع)، فقال إن الذاتية (الهوية) شرط في التفكير ، ولكنها ليست شرطاً في الوجود؛ لأن الوجود تغير مستمر وصيرورة دائمة. وقانون التناقض يقوم على قانون الذاتية إنهما مظهران لقانون واحد : أحدهما إيجابي (الهوية) ، والآخر سلبي (التناقض) .

ب- وقال ثانياً إن العقل في حياة الإنسان لا حاجة إليه، وهو خطر، ، وغير ممكن. فلا حاجة إلى العقل في حياة الإنسان « لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده، بل بالأحري إنها شرط لوجود هذا الشيء »؛ **لأن الوجود يتناقض مع العقل ويتنافي مع المعرفة العقلية – كما أن العقل**

---

(١) انظر : * د. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر ، ص٥١ .
* د. فؤاد زكريا، نيتشه ، نوابغ الفكر الغربي العدد ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦ .
* د. عبد الرحمن بدوي، نيتشه ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٦م.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص ص٥١٣ – ٥١٤ .

خطر؛ لأنه يدّعي معرفة كل شيء. ولو كان الأمر كذلك، إذاً لما استطاع الناس أن يحيوا طويلاً. يقول نيتشه : « لو كانت الإنسانية قد سارت حقاً على مقتضى العقل، أعني على أساس «أفكارها» و «علمها» ، إذاً لكان قد قضي عليها منذ زمن طويل. ذلك أنها في الواقع لم تعلم عن طريق العقل إلا الشيء الضئيل جداً، ما لا يكفي مطلقاً للوفاء بمقتضيات الحياة كلها. – والعقل هو أيضاً غير ممكن، لأنه ليس هناك عقل واحد ، وإنما هناك عقول كثيرة تتمايز، ومن هنا يختلف الرأي بين العقول المختلفة بازاء الأمر الواحد. فلا مجال إذاً للتحدث عن « العقل » بصيغة الإطلاق والعموم .

جـ- كذلك يذكر نيتشه ثالثاً ذلك الوهم الذي انساق في تياره الفلاسفة، حين زعموا وجود عقل كلي يحكم الكون ويسوده، فتصبح الظواهر كلها والأحداث معقولة . « إن العقل الوحيد الذي نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان » .

ولهذه الأسباب حمل نيتشه على الفلسفة كلها، أو بعبارة أدق : على كل الفلاسفة الذين قالوا بالوجود الثابت، بدلاً من القول بالتغير والصيرورة ، والذين تصوروا العقل على النحو الذي بيّناه. وكان نصيب سقراط من هذه الحملة النصيب الأوفى؛ لأنه أول من قدّس العقل ودعا إلى تقديسه في كل شيء ، حتى ظن أن العقل وحده أو المعرفة (فالمعنى واحد) تستطيع أن تجعل المرء خيراً : فالفضيلة في نظره تقوم على المعرفة. ولهذا فإن نيتشه يحسب أن سقراط هو بدء انحلال الفلسفة اليونانية، وأن فلسفته هو ومن تلاه فلسفة اضمحلال .

وبعد أن حطم نيتشه الصنم الأكبر -وهو العقل- بقيَ عليه أن يحطم بضعة أصنام صغيرة، أولها هو القول بوجود عالم آخر بجانب هذا العالم، عالم يسمونه عالم الحقائق في مقابل عالم الظواهر، الذي هو عالمنا المدرك، وما يستتبع هذا من التفرق بين ظواهر الأشياء ، وبين الأشياء في ذاتها على حد تعبير كنط .

٢- إرادة القـوة

تعتبر فلسفة الإرادة وبخاصة إرادة القوة محور أساسياً من محاور فلسفة نيتشه والذي يراه في كل ما هو إنساني مفعم بالحيوية والنشاط، حتى أنه نظر إلى العالم بأسره على أنه إرادة للقوة باعتباره مفهوماً أونطولوجياً (وجودياً) يجيب عن « ماذا يوجد ؟ » .

إن إصطلاح إرادة القوة مؤداه أن الصراع من أجل الوجود ينمو حتي يصير إرادة القوة، وهذه الإرادة هي الدافع الحقيقي إلى التطور، وهي معارضة للعقل [١] ، ويقول نتيشه « ... لقد تيقنت من وجود إرادة القوة في كل حيّ، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة؛ لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف... وتلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلي عنها ... إن الحياة بأسرها نضال ... فويل لكل حيّ يريد أن يعيش دون نضال » [٢] .

وقد جعل نيتشه العالم كله تعبّر عنه الصيرورة Becoming ، وإرادة القوة، وإذا كانت إرادة القوة هي الحقيقة الداخلية الباطنية للعالم، ونحن لا نصل إليها، ولا نراها إلا من خلال مظاهرها الخارجية، وتجلياتها الظاهرة، فإن كل شيء في هذا العالم إنما تعبّر عنه إرادة القوة أصدق تعبير، كما أن هذه الحياة التي تبني وتهدم، وتنزع نحو الإنتصار على الذات والتغلب عليها تريد أيضاً إرادة القوة[٣]:

من ذلك نري أن نظرة نيتشه إلى الوجود تقوم على أساسين :

أ- إرادة القوة وتتحقق في علو الحياة على نفسها .

ب- الحياة هي الوجود الحقيقي كله ولا وجود لغيرها .

وتتحقق إرادة القوة في المجالات المختلفة الآتية :

أ- إرادة القوة بوصفه معرفة .

ب- إرادة القوة بوصفها طبيعة .

جـ- إرادة القوة بوصفها مجتمعاً وفرداً .

د- إرادة القوة بوصفها فناً .

هـ- إرادة القوة بوصفها عاملاً سيكولوجياً .

و- إرادة القوة بوصفها علواً بالذات وإنتصاراً عليها .

نذكر تفصيلها هنا بإختصار [٤] .

---

(١) المعجم الفلسفي، الفقرة ٥١ ، ص٨ .

(٢) د. صفاء عبد السلام، نيتشه، ص٢٧٨ عن نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت، الجزء الثاني الإنتصار على الذات والعظماء، ص ص١٤٣ ، ١٤٥ .

(٣) نفس المرجع، ص٢٧٩ .

(٤) د. صفاء عبد السلام، نيتشه، ص ص٢٩٣ - ٣٢٩ .

أ- إرادة القوة بوصفها معرفة

يرى نيتشه أن معرفة إرادة القوة تبدأ بالتعرف على إرادة القوة « داخل المعرفة » فالمعرفة مشروطة بإرادة القوة، ويتم ذلك بواسطة حدس فلسفي يختلف عن أية معرفة أخري بالوجود، مما ينجم عن الحدس انفتاح على جريان الصيرورة، وعلى الحياة البانية الهادمة، وعلى حركة إرادة القوة.

فالمعرفة تتزايد بتزايد القوة؛ لأن الرغبة في المعرفة أو إرادة المعرفة تعتمد على إرادة القوة، مما يجعل المعرفة نشاط تفسيري تأويلي ولكنه خاضع للحاجات الحيوية لأنه يعبر عن سيطرة الإرادة على سريان الصيرورة في الوجود.

ويقرر نيتشه أن هدف المعرفة الإنسانية هو الحفاظ على الحياة، وأداتها أداة للتجريد والتبسيط هدفها السيطرة على الأشياء ونفع الحياة، ورد مباديء العقل والمعرفة إلى أصلها الأول « الصيرورة الحيوية » .

ب- إرادة القوة بوصفها طبيعة

يعرّف نيتشه الحياة في كتابه « إرادة القوة » The will to power ، بأنها « كثرة من القوة ترتبط فيما بينها من خلال أسلوب خاص في التغذية يجعل الحياة ممكنة » وبعبارة أخري « هي كثرة من القوي توحدها عملية التغذية تسمي باسم الحياة، وتعد الشكل النهائي لعمليات توكيد القوة » .

فالحياة هي إرادة تراكم وحشد القوى، وتعمل كل العمليات الحيوية على تحقيق ذلك، أما عن العلاقة بين الحياة وإرادة القوة يقول « الحياة مجرد وسيلة لشيء ما، إنها التعبير عن أشكال القوة ونمائها » .

ويعالج نيتشه هذه النقطة من وجهة نظر علمية بحتة فيتحدث عن شغل الجسم للفراغ الخارجي مما يجعله يستخدم كافة قدراته لكي يتمدد ويحتل مكانه، وفي نفس الوقت يحاول هذا الجسم الاقتصاد في استخدام الطاقة، لذلك فإن الحقيقة الوحيدة تتمثل في « إرادة القوة » لا الحفاظ على الذات .

« ويطبّق نيتشه رؤيته للصدق على الحقائق الواقعية المستمرة وينظر للصدق نظرة بعدية بوصفه لصيقاً بالافتراضات العلمية ويتخير نظرية الذرة في

هذا المجال. فيقرر أن النظرية تنطبق على ظواهر العالم الطبيعي من خلال فكرة السيادة ، [١] .

ولم يرض نيتشه عن نظريات التطور التي قال بها لامارك وداروين وينظر إلى هذه النظريات نظرة دونية بحتة .

جـ- إرادة القوة بوصفها مجتمعاً وفرداً

وجد نيتشه أيضاً في إرادة القوة الدافع الحقيقي في النفس والمجتمع والدولة، فإرادة القوة تبحث عن أندادها من الأقوياء ، وتسعى للنضال والتنافس معها بقدر المستطاع ، بينما تلجأ الطبائع الضعيفة إلى الشفقة حيث تجد فيها ضالتها المنشودة من الشعور بالقوة، حتى لو كان هذا الشعور تعذيب للنفس كما يفعل النصاري في معتقداتهم لذلك جعل نيتشه فيهم أخلاق العبيد، مما سيكون له أثره في آرائه السياسية، وما تركته هذه الآراء من رواسب في المذاهب الديكتاتورية في العالم .

وفي كتابه ، هكذا تكلم زرادشت ، ينظر نيتشه إلى الدولة باعتبارها شكلاً من أشكال القوة، ويهاجم الديموقراطية التي تقلص من أهمية الدولة، فالدول القابضة على رقاب العباد وأعناق الشعوب بالحكم المطلق ، إنما هي كالحيوان الخبيث ... فهي تحب أن تتكلم فترسل بيانها دخاناً وهديراً لتخدع الناس وتجعلهم يعتقدون بأن أقوالها مستمدة من عظائم الأمور، فهي تريد أن تكون أعظم حيوان على وجه الأرض، وتريد العالم أن يراها وفق ما تهوي [٢] .

وإذا كان هيجل قد عظم الدولة وجعل كل شيء يدور من حولها وفي خدمتها فإن نيتشه شن هجوماً عنيفاً على الدول القومية بدعوي أنها ، الصنم الجديد ، الذي يقيم لنفسه موضوعاً للعبادة، وتعمل على إقامة تنظيمات لا أخلاقية في الداخل والخارج، في الداخل عن طريق أجهزة الأمن المختلفة ومنها الشرطة ، وقانون الجزاء الخاص بالعقوبات والتجارة والأسرة، وفي الخارج عن طريق فرض إرادة القوة بالحروب ، من أجل السيطرة وفرض الهيمنة البغيضة .

---

(١) د. محمد توفيق ، الفلسفة الألمانية ، ص١٨٢ .

(٢) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، الجزء الثاني، الحادثات الجسام ، ص١٥٩ .

يهاجم نيتشه الديموقراطية والاشتراكية والحياة البرلمانية ويتهم السعي نحو المساواة بين الجميع بأنها إرادة القوة لدي المقصرين، فالعدالة لديه تتمثل في إرادة القوة وتستغل تأثير الفضيلة والأخلاق في الناس كي تفرض نفسها [1] .

د- إرادة القوة بوصفها فنًا

يقول نيتشه في « إرادة القوة » « إن الدين ، والأخلاق ، والفلسفة أشكال تعبر عن تدهور الإنسانية ، أما المذهب المضاد لذلك فهو الفن » . والفن المأساوي هو الذي يقاوم مذاهب التدهور في الدين والأخلاق والميتافيزيقا ، والإنقاص من قيمة الحواس مرض، وتظاهر كاذب بالفضيلة والدين .

ويغرق نيتشه في تصورات خيالية فيتصور أن تجربة المعاناة هي نوع من أنواع اللذة، وميلاد المأساة الذي كتبه نيتشه كتاب ضد النزعة التشاؤمية ، فهو يقاوم التشاؤم من أجل الفن الذي ينطوي على قيمة الحقيقة « ... الفن ولا شيء سواه . إنه الوسيلة العظمي التي تجعل الحياة ممكنة، إنه الإغراء العظيم بالحياة، والمثير العظيم لها، الفن قوة معادية فائقة لإرادة إنكار الحياة، إنه يعادي النصرانية، والبوذية ، والعدمية على وجه الخصوص » [2] .

ويتبني نيتشه الروح اليونانية في كتابه « نشأة التراجيديا » (١٨٧١) وهي النظرة الأبولونية والديونيسية، الأولي مستمدة من الإله أبوللو وهو إله الشعر والفن وجعله نيتشه يرمز إلى عصر الصفاء والوضوح والاعتدال والتعقل، أما الثانية فهي آتية من الإله ديونيسيوس وهو إله الخمر، يرمز إلى عصر التهور والإنغماس في الملذات وعدم التحكم في السلوك والاسراف في متع الحياة، وقد عبر اليونانيون عن الحياة بكل ما فيها من جمال وقبح وإن كانوا يعتبرون العالم ظاهرة جمالية، وبناءً على تلك النظرة المزدوجة فإن نيتشه اعتبرها تمثل وجه الحياة الحقيقي .

ولقد اتجه نيتشه بناءً على رؤيته السابقة إلى تقويم نقدي للثقافة الألمانية في عصره فيقارن بين ماضيها وحاضرها، وتعبر ثقافة الماضي عن وحدة التعبير الجمالي بينما تعبر ثقافة القرن التاسع عشر الذي يعيش فيه نيتشه عن

---

(1) Nietzsche, The will to power, pp. 403 - 419 .

(2) Ibid., pp. 452 - 453 .

سيطرة المعرفة العلمية على كل مناشط الحياة، مما يجعلها معبّرة عن إرادة القوة أكثر من غيرها (١) .

هـ- إرادة القوة بوصفها عاملاً سيكولوجياً (نفسياً)

قام نيتشه بالتمييز بين تجليات إرادة القوة في الظواهر النفسية الإنسانية، ورأي أنه يمكن التسامي على الدوافع الأوليّة، ومن ثم يمكن فهم الخصائص الإنسانية باعتبارها أشكالاً سامية للدوافع المشتركة بين الإنسان والحيوان. وأكد أن خطأ إنكار الحياة ناجم عن قياسها بمفاهيم اللذة والألم، والخير والشر، فالمقياس الصحيح للحياة هو إرادة القوة الذي اعتبره علماء النفس المحدثين عاملاً أساسياً (٢) .

وذهب نيتشه في مؤلفه « الفجر » إلى أن مفهوميّ الخوف والقوة هما دافعان أوليّان، القوة تسيطر على الرغبة في مزيد من القوة، والخوف تسيطر عليه إنفعالات الخوف وإذا كان الخوف هو الشعور بغياب القوة، فإن إرادة القوة توجه أفعال الإنسان بأسرها .

ويخلص نيتشه إلى أن فلسفة القوة تتضمن إنكاراً لمبدأ اللذة كمعيار سيكولوجي أخلاقي، ويذهب إلى أن الأفعال الإنسانية تجليات لإرادة القوة، كما يربط بين اللذة والألم حيث يري أن المعاناة مرحلة ضرورية في الطريق إلى اللذة النهائية، وأنه يمكن الشعور باللذة بدون معاناة « فاللذة والألم توءمان » ،وفي كل شعور بالمرح والسعادة يوجد الشعور بالألم ... المرح أعمق من الألم » وأما السعادة القصوى فتقوم على الشعور بالقوة والمرح معاً دونما انفصال .

و- إرادة القوة بوصفها علواً بالذات وانتصاراً لها

العلو عند نيتشه يعني تجاوز الذات والسعي دوماً إلى التفوق حتي على تجاوز الذات معبراً عن أقصي مدي لإرادة القوة لديه. وبهذا أصبحت إرادة القوة إرادة الإنتصار على الذات والعلاء بها. فالقوة تحتاج دوماً إلى الصلابة والقسوة - على عكس ما اعتقد الألمان - كي تكشف عن نفسها، فقد تكمن في

---

(١) د. محمد توفيق، الفلسفة الألمانية، ص ص١٧٥ - ١٧٦ .
(2) Kaufmann, Nietzsche philosopher, pp. 157 - 161 .

الاعتدال والسكون، والإنسان بوجه عام إما أن يحوّل نفسه ويوجد معني جديداً لذاته أو أنه لا يستحق البقاء .

وخلاصة القول أن عملية الحياة بأسرها تتلخص في العلو بالذات والإنتصار على ضعفها فإرادة القوة توجد في لفظ العلو، كما أن الحياة هي الوجود الحقيقي كله ولا وجود غيرها. والعلوم علواً أخلاقياً معرفياً في جميع المجالات الطبيعية والفن والحياة بأسرها .

٤- الإنسان الأعلى

يرى نيتشه أن الإنسان إنما هو الإنسان الأعلى superman الذي يعيش **وحيداً معتزلاً الناس لكي يعيش بعيداً عن المجتمع منطوياً على ذاته مؤمناً بها،** فالرجل الضعيف هو الذي يشعر بحاجته إلى الاجتماع بالناس والانضمام إلى القطيع والإيمان بمعايير السواد الأعظم من الناس. فالرجل الممتاز أو السوبر مان... الإنسان الأعلى والأرقي الذي يؤمن به نيتشه هو الذي قال عنه زرادشت « إنما هو ذلك المخلوق الفريد الذي ينفر من الجماعة ويأنف من الناس ويحلق بجناحيه فوق السحاب فترمقه أعين الحاسدين وترشقه نظرات الحاقدين... إنك لتعلو عليهم وتسمو فوقهم، ولكنك كلما ازددت علواً، تزايد الحقد في أعينهم الحاسدة، أما ذلك الذي يحلق بجناحيه فوق رؤوسهم فليس أبغض منه إلى نفوسهم » (١) .

ويحاول نيتشه أن يفتح آفاقاً واسعة في مجال القوة والثقة بالنفس وتحرير الحياة من المذلة والمسكنة ومشاعر الشفقة ، مما جعله يتوق إلى إيجاد إنسان يتفوق على إنسانيته بالمجاهدة والتغلب على العناصر والعادات والتقاليد وما توارثته الأجيال من العقائد الموهنة للعزم ، يقف وقفة الحائر المتردد عندما يحاول إقامة مجتمع لأفراده المتفوقين بل هو مضطر إلى نقض أولياته القائمة على احتقار الرحمة والرحماء حتي ينتهي إلى قوله :

---

(1) Nietzsche, Thus spoke Zarathustra, Everman's library, London, pp. 44 - 45 .

عن : د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص١٦٥ .

« إن العالم الذي يتفوق على الإنسانية إنما يعود بعد هذا الجنوح إلى بذل حبه للأصاغر والمتضعين » [1] .

وهو هنا يردد قول زرادشت مخاطبا الشعب المتجمع :

« إنني أدعوكم بدعوة « الإنسان الأعلى » فإن الإنسان شيء يجب أن يعلى عليه. فماذا عملتم من أجل العلاء عليه ؟ كل الكائنات خلقت حتي الآن شيئاً أعلى منها : فهل تريدون أنتم أن تكونوا جزراً لهذا المد العظيم، وتفضلون الرجوع إلى الحيوانية على العلاء على الإنسانية [2] ؟

وهنا يبدو تأثر نيتشه بنظرية دارون الخرقاء التي تري أن الإنسان يرجع أصله إلى « القرد » لذلك يطالب نيتشه الإنسان أن يعلو على ذاته وعلى أصله الحيواني بل وعلى إنسانيته ذاتها التي يجب أن تتطور وفقاً لقانون التطور، فالغاية الإنسانية إذاً هي إيجاد هذا الإنسان الأعلى. ومن أجل هذا كان لابد للقيم الجديدة التي نضعها أن تكون عاملة على إيجاد هذا النوع، مهيأة لظهوره » [3].

من هنا جاء رفض نيتشه للنصرانية لأسباب كثيرة منها : أنه لا يوجد إله ، فالاعتقاد في وجود إله نوع من الغريزة عالية الدرجة، وهذا ما عناه نيتشه من قوله : إن الإله قد مات God is dead والصلاة نوع من السخافة، فالنصرانية التي علمها السيد المسيح نصرانية فاسدة وجعلها بولس Paul أو شاول [4] ذلك اليهودي الذي دخل النصرانية لضربها في الصميم. ويعتقد نيتشه أن التأكيد على الحب والشفقة والعاطفة أسقط القيم والمثل اليونانية القديمة، إن هذه القيم التي حاول السيد المسيح نشرها ضارة بالإنسان الأعلى الحديث والذي يجب أن يتمتع بالروح الحرة free spirit وتأكيد الذات self assertive والاعتماد على الذات self reliant ، كما أن تصورات الخطيئة كلها خاطئة فالإرادة ليست حرة،

---

(١) فليكس فارس مقدمة كتاب نيتشه « هكذا تكلم زرادشت » ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، ص٧ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، نيتشه ، ص ص٥١٥ – ٥١٦ .

(٣) نفس المرجع، ص٥١٦ .

(٤) « وأما شاول فكان يسطو على الكنيسة وهو يدخل البيوت ويجر رجالاً ونساءً ويسلمهم إلى السجن» (الاصحاح الثامن من ١-٣) .

وسوف يحكم على الناس بأنهم ليسوا مسؤولين عن أفعالهم، فضلاً عن عدم وجود ضرورة ولا معني لمعاقبة المجرمين بسبب أخطائهم وذنوبهم [1] .

« إن الدين الذي يهاجمه نيتشه إنما هو صورة لأصل شوهها الغرب، وما علم هذا الدين أن الحياة معبر على المؤمن اجتيازه وهو معرض عن كل ما حوله معلق أبصاره على باب قبره، بل علم أن الحياة مرحلة من أشواط الآزال والآباد وما تطهر أنفس لم تحترق بنار الحياة أجسادها ولم تعد صلاحاً لباقياتها بإصلاح زائلاتها... ليس نيتشه إذاً مبدع فكرة التكامل للإنسان على الأرض ، فإن التكامل مبدأ جعلته الأديان أساساً لكل وصية تأمر بالمعروف وتنه عن المنكر، غير أن الدين قد أراد للإنسان تكاملاً روحياً يهيئه إلى إدراك بارئه وراء المحسوس في حين أن نيتشه ، وقد أنكر ما لا تقع الحواس عليه، أراد أن يفلت الإنسان من حدود إنسانيته على هذه الأرض فيجعلها جنة خلد يستوي عليها بجبروته إلهاً ... » [2] .

إن بدعة الإنسان المتفوق « السوبر مان » إنما هي في تقديرنا تشوق نفس شعرت بأنها كانت وستكون، وقد ضرب الإلحاد حولها نطاقاً فتوهمت أنها ستبلغ في هذه الحياة ما ليس من هذه الحياة .

ولقد استقي نيتشه نظريته في الإنسان الأعلى من فلسفة هيجل التي انتهت إلى العدمية، وفلسفة فويرباخ الخاصة برد الفعل وانتهت أيضاً إلى العدمية، وستيرنر وفلسفته المطلقة التي انتهت به إلى العدمية كذلك، وأيضاً القسم الرابع(*) ، من كتاب زرادشت ، والذي يقول في القسم الثاني، بلد الحضارة : إن إنسان هذا الزمان هو تمثيل الإنسان المتفوق (الأعلى - السوبرمان) وصورة إنسان الديالكتيك : تبدون وقد عجبتم بالألوان وقصاصات الورق الملصقة ... كيف عساكم تؤمنون، وأنتم مبرقشون بهذه الطريقة. أنتم الذين تشكلون رسماً لكل ما جري الإيمان به على امتداد الأزمنة » [3] .

---

(1) Wright, W., A history of modern philosophy, pp. 391 - 392 .

(٢) فليكس فارس، المقدمة ، ص١٥ .

(*) ويضم القسم الرابع نظرية ، الإنسان الأعلى وعناوينها : العرّاف، والملكان، وإنسان الـ... والساحر، وآخر البابوات، وأقبح العالمين ، والمتسول الطوعي، والظل .

(٣) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولي ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ص٢١١ .

٥- العود الأبديّ

يقال إن فكرة العود هبطت على نيتشه كصاعقة قوية أو كحالة من حالات الوحي العنيفة أو التجلي الرائع (*) ، ويبدو أن هبوط الفكرة قد حدث فجأة وبدون إعداد سابق ، فاستولت عليه الفكرة وسيطرت عليه – ويذكرنا هذا بهبوط فكرة الشك المنهجي وأحلام هبوطها فجأة على ديكارت – كما ادّعى – في ليلة من شهر نوفمبر سنة ١٦١٩ عندما كان في هولندا .

وفكرة العود الأبدي أعاد نيتشه اكتشافها من جديد، باعتبارها فكرة قديمة ، وجدت في الفكر الهندي وأخذها عنهم هيراقليطس، فالأصل يعود إلى الهند وأفكار بوذا، حيث يعتبر الهنود الوجود شراً، ويصرفون كل همهم إلى التخلص من التناسخ والعود الدائم إلى الحياة، يتقشفون ويعملون الصالحات كي يموتوا إلى غير رجعة، وهكذا يتلاشون في النرفانا (النيرفانا) التي تعني « الخمود » Blow-ing out وتعني خمود شهوات الجسد وبلوغ سعادة النفس أو السعادة القصوى التي لا يعكر صفوها شهوة الجسد ومتطلباته، والتي اختلفت حولها الآراء ، بين مؤيد ومعارض أو منكر لها أصلاً (١) .

ضمّن نيتشه كتابه « هذا هو الإنسان » Ecce Homo فكرة عودة الشبيه الأبدية، وأبحث هي الفكرة الرئيسة التي تدور حولها أفكاره الأخري، وتأتي بعد فكرتيه الإنسان الأعلى وإرادة القوة، فإذا كان الوجود تغير وصيرورة، إلا أنه لن يكون تغير وصيرورة إلى الأبد. فلابد من توقف، لحظة توقف يسميها نيتشه «السنة الكبرى للصيرورة » عندما تنتهي دورة من دورات الصيرورة حتي تبدأ دورة جديدة، فكل شيء سيعود، وإذا كان كل شيء سيعود، فكل طموح الإنسان عقيم، والطريق الوعر الذي يؤدي إلى الإنسان الأعلى حمق وغباء، إذ لابد وأن يعود الإنسان التافه الصغير من جديد، وإذا كان الزمن سيعيد كل شيء كما كان فكل مغامرة الإنسان عبث، وكل أتعابه هباء، إن فكرة العود الأبدي تبدو الآن

(*) كان ذلك في يوم من أيام شهر أغسطس سنة ١٨٨١ ، حينما ذهب إلى بحيرة سيلفابلانا في وادي الانجادين بسويسرا، وسار في الغابات حتي وصل إلى صخرة هرمية غير بعيدة عن سورلاي وهناك هبطت عليه فكرة العود الأبدي .

(١) د. صفاء عبد السلام، نيتشه ، ص ص٣٨٢ – ٣٨٣ .

وكأنها تناقض إرادة القوة وتفوق الحياة على نفسها أكثر مما فعلت مع روح الثقل التي تمثلت في القزم (١) .

ويمكننا أن ننظر إلى فكرة العود الأبدي ذات الوجهين ، من ناحية الماضي ومن ناحية المستقبل، لأنه إذا كان كل ما يحدث مجرد تكرار لما حدث من قبل، فلابد أن يكون المستقبل بدوره ثابتاً، وأن يكون عوداً لما حدث في الماضي. ولابد أن تصدق العبارة التي تقول إنه لا جديد تحت الشمس. ففكرة العود الأبدي تصبح هي الدعامة الأساسية للوجود الإنساني، كما أنها حقيقته، وعمقه، ومركز الثقل فيه. إنها فكرة نيتشه الأساسية لكنها تفتقر إلى البناء التصوري المحكم، والنسق المنظم، والمعالجة المنطقية السليمة المحددة، إنها توشك أن تكون مجرد نبوءة معتمة أو سراً مطلسماً يحاول الشاعر الفيلسوف أو الفيلسوف الشاعر أن يكشف عنه. إن نيتشه يقف في الكون وحيداً غريباً، شاذاً، ضائعاً بعد أن رفض التراث والعادات والتقاليد، وأمات الإله الذي يعرفه هو ولا نعرفه نحن، فإلهنا حيٌّ لا يموت (٢) .

إن فكرة عودة الشبيه الأبدية هي مذهب نيتشه في العالم ككل، أو رأيه في كلية الوجود، وحديثه عن الأبدية التي تتجاوز كل ما يجري في الزمان من أحداث وكل ما يشتمل عليه من معطيات تجاوزاً لا نهاية له، هو في حقيقته حديث عن العالم، تردد كلماته معاني الاتساع، والرحابة، والشمول، ويشتاق نيتشه إلى كلية العالم، وذات تغمرها أنوار الخلود، ويقف تحت سماء البراءة، ولكن على نيتشه أن يبحث له عن سماء غير هذه السماء؛ لأن سماءنا خلقها لنا الله تعالى معجزة ... لا عمد نراها ولا مواد نلمسها ، إنها سماء إلهنا الذي خلقنا ونشتاق للعودة إليه، فأي سماء يقصد نيتشه ؟

إن فكرة العود الأبدي تفهم الزمن على أنه تكرار أبدي، ويتغنى زرادشت بهذا التكرار ، فالنفس التي انطلقت تسبح فوق البحار الساكنة المشتاقة تقابل القارب الذهبي الذي يسبح فوق مياه الصيرورة ... إنه قارب قلب الوجود

(١) د. عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ص٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٢) نفس المرجع ص ص٢٠٦ - ٢٠٨ .

ومركزه... ويغني زرادشت أغنية ديونيزيوس الأخيرة : « أغنية الرقص الأخرى أو الأخيرة ، فيسبح بمجد الحياة، ويهلل لروعتها وغموضها ، قبل أن يهجر الحياة ثم يعود ذات يوم وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية (١) .

ويقول نيتشه في « أغنية الرقص الأخرى » .

« إن العالم عميق

وأعمق مما نتصور النهار

وآلامه عميقة

وأعمق من أحزانه وأفراحه

تقول الآلام للعالم إمض وانقض

ولكن الأفراح تطلب الأبدية

تطلب الأبدية العميقة » (٢) .

ويلخص الشاعر الفيلسف والفيلسوف الشاعر الدكتور عبد الغفار مكاوي نظرية نيتشه في العود الأبدي بقوله (٣) :

« العودة لتجربة المرحلة الأولي في صورة جديدة تمجد الحياة والعلاء بالذات، فيصبح المبدأ الديونيسي هو « إرادة القوة » التي تريد ذاتها ، أي تريد الحياة والمزيد من الحياة، بحيث تتجاوز نفسها في « الإنسان الأعلى » الذي سيصبح الإنسان الحالي بالقياس إليه كالقرد بالقياس إلى الإنسان ! وهذا يقتضي تجريد القيم الموروثة من قيمتها (قلب القيم) بحيث يستبدل خيراً ما كان يعد حتي الآن شراً، ويستعاض عن « أخلاق العبيد » بأخلاق السادة الذين يمهدون لمولد جيل الإنسان الأعلى (وأنموذجه هو الحكيم المأساوي القديم مثل هيراقليطس والسيد النبيل من عصر النهضة مثل شيزار بورجيا وقبلهما الفنان المبدع كالطفل الأبدي) ومادام التاريخ يدور دورة أبدية بلا بداية ولا نهاية ولا مبدأ عالٍ يوجهه، فلابد أن يكون المستقبل اللامتناهي هو نفسه الماضي

---

(١) نفس المرجع ، ص ص٢١١ – ٢١٣ .

(٢) د. صفاء عبد السلام، نيتشه، ص ص٤١١ – ٤١٢ ، عن « هكذا تكلم زرادشت » .

(٣) د. عبد الغفار مكاوي ، لِم الفلسفة ؟ ص١٧٤ .

اللامتناهي وأن تصبح اللحظة الحاضرة هي الخلود نفسه والحياة فيها هي الواجب الأسمي والسر الأكبر لإرادة القوة والعلو على الذات وخلقها في كل لحظة (وهي فكرة الشبيه الأبدية التي لم يستطع توضيحها أبداً) وبذلك يصبح عالم الصيرورة، وهذا العالم هو نفسه المبدأ العالي ، .

وأخيراً تمثل فكرة العود الأبدي لجميع الأشياء ، الإيمان الديونيزيوسي ، عند نيشه الذي اختار ، جيته ، (جوته) ممثلاً لهذا الإيمان ، فقد قام ، جيته ، بتنظيم فوضي انفعالاته، وتخلص من كل قبح بأن أضفي معني ، كلياً جميلاً عليه ، ويدرك الإنسان الأعلى أو الإنسان الديونيزيوسي أن معني متضمن في الكون بأسره. وهو عندما يؤكد على وجوده الخاص فهو يؤكد أيضاً على كل ما كان وما سيكون، فالإنسان الديونيزيوسي هو الذي يؤكد على هذه الحياة بشجاعة واصرار ومرح، وينأي بنفسه عن الفرار والهروب الذي تلجأ إليه الطبائع الخائرة الضعيفة (١) .

كما أن نظرية العود الأبدية لا تقضي على الحرية بل هي التي تخلصها من الحاجز الذي كان يحد منها حتي الآن، حاجز ثبات الماضي، وطالما أن المستقبل تكرار للماضي فالنفس حرة. ومن فكرة العود الأبدي يشعر الإنسان أنه فوق كل استعباد للزمان، فالتصادم بين المستقبل والماضي يجعل الإنسان يستيقظ ويعي ذاته (٢) .

رابعاً : فلسفة السياسة وعلاقتها بالأخلاق

إذا كان أنصار التقاليد والتاريخ من المفكرين مثل تريتشكه وزملائه قد قاموا بدور كبير في تشكيل المذاهب الفاشية والنازية فإن طائفة أخري من أنصار ،اللاعقلية ، Irrational مثل نيتشه في ألمانيا ووليم جيمس William James في أمريكا وهنري برجسون Henri Bergson في فرنسا قد كان لهم أكبر الأثر في الفكر السياسي الحديث. ويهمنا هنا أن نعرض في إيجاز لفلسفة نيتشه السياسية ووجوه مساهمتها في تغذية المذهب النازي بالحجج السيكولوجية والسلوكية .

(1) Kaufmann, Nietzsche philosopher, p. 276 .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص٥١٥ .

وعلى الرغم من تعدد التفسيرات لفلسفة نيتشه ومن وضوح ميوله الفردية الاستقلالية وتمجيده للثقافة الحقيقية وللوحدة الأوروبية وخشيته لذلك من تهديد النزعة الوطنية لمثله الثقافية، إلا أن النازيين أعلنوا تبنيهم لفلسفة نيتشه وإعلاءهم لشأن بعض المعالم الرئيسة فيها. ولا شك أن هنالك تشابهاً ملحوظاً في بعض الجوانب بين ما نادت به الاشتراكية الوطنية من تعاليم وبين ما أكده نيتشه من نظريات فلسفية وسياسية خاصة في كتاباته الأخيرة، وفي محاولاته المتكررة لإعادة تقويم القيم السائدة في المجتمع الألماني والأوروبي المعاصر، وكذلك تنبؤاته باتجاهات السياسة في القرن العشرين .

وإن مبدأ الإرادة والقوة أو إرادة القوة واعتباره سر الحياة والكون هو أول المباديء التي يقوم عليها الربط بين نيتشه والحركة الاشتراكية الوطنية. وتحاول أخت نيتشه إليزابيث أن تؤرخ لنا نشوء هذه النظرية عند أخيها وامتلاكها تفكيره شعوره. فلقد تطوع نيتشه للخدمة في الجيش الألماني للقيام بأعمال الإسعاف والتمريض، وذلك بعد أن حال بينه وبين الانخراط في سلك الجندية حمله للجنسية السويسرية نتيجة عمله أستاذاً في جامعة بازل أستاذاً لفقه اللغة الكلاسيكي - كما ذكرت - من سنة ١٨٦٩ إلى سنة ١٨٧٩ عندما اضطر للاستقالة لاعتلال صحته. ولم يشترك نيتشه في الصفوف الأولي في ميدان القتال، ولكنه كان قريباً منها بدرجة مكنت له التجريب المباشر للحرب وملاحظة السلوك البشري بإزاء المعارك المحتدمة إذ اكتشف وسط ما يصيب المحاربين من ويلات وما يتعرضون له من أخطار أن الدافع لهم في صراعهم والغاية التي يستهدفون تحقيقها من هذا الصراع تقوم أول ما تقوم على إرادة القوة. وتروي أخته قصة ذلك الكشف في أسلوب وصفي يبدو فيه خيال المرأة ولكنه يشتمل في جوهره على الحقيقة فتقول :

« في مساء معين عند اقتراب انتهاء يوم ثقيل جداً بالجرحي ويقلب يكاد ينفطر من الشفقة، صادف أن دخل مدينة صغيرة تقع على إحدي الطرق العسكرية الرئيسة. وإذ كان قد بلغ ركن جدار حجري كبير وواصل سيره مدة ثانية أو اثنتين سمع فجأة صوتاً مجلجلاً كأنه صوت الرعد، ومرت به فرقة فرسان رائعة - معبرة تعبيراً مجيداً عن شجاعة شعب وقوته المشتعلة - مثل سحابة عاصفة مضيئة . وأخذ ذلك الصوت الشبيه بالرعد يعلو ثم يعلو، وياله

من عجب. فإن فرقته المحبوبة لمدفعية الفرسان قد اندفعت إلى الأمام بسرعة تامة – وكم أصابه الصداع والألم إذ لم يستطع أن يقفز على حصان؛ وإذ اضطر أن يبقى واقفاً وقفة العاجز بجوار الجدار الحجري، وأخيراً جاء المشاة، يتقدمون تقدماً بأسلوب ازدواجي، فكانت عيون الرجال ملتهبة، ودقت أقدامهم الطريق الصلب كدقات المطرقة القوية، وبينما مرّ هذا العرض أمامه، في طريقه إلى الحرب وربما إلى الموت، وهو رائع في قوته الحيوية وشجاعته الصامدة، وقائم كرمز كامل لعنصر وجنس سوف يغزو أو يهلك في المحاولة – وحينئذ – قال نيتشه – وشعرت لأول مرة، يا أختي العزيزة، أن إرادة الحياة القوية لا تجد تعبيراً في صراع تعس من أجل الوجود، ولكنها تجده في إرادة الحرب، وإرادة القوة، إرادة القوة العليا. واستطرد قائلاً بعد لحظة ولكنني شعرت أيضاً أنه من الخير أن وودن Woden وضع قلباً قاسياً في صدور الجنرالات القواد، وإلا فكيف – يستطيعون أن يحتملوا المسؤولية الرهيبة لإرسال الآلاف إلى الموت كي يرفعوا شعوبهم وأنفسهم إلى مرتبة التسلط والسيطرة ؟ ، (١) .

ولكن اكتشاف نيتشه لمبدأ إرادة القوة لم يرتبط بتجربته في الحرب الألمانية الفرنسية سنة ١٨٧٠ – ١٨٧١ وحسب ، وإنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتجربة الفكرية للشعب الألماني نفسه كما تتمثل في فلاسفته مثل كنط وفختة وهيجل وشوبنهور وغيرهم من قادة الفكر الذين يسلم أحدهم الفكرة لزميله كما يسلم المتسابقون في سباق التتابع علم الفريق كل منهم إلى الآخر، فيتقدم كل منهم بها خطوة بعد خطوة ويشكلها في ظل ما يستجد من مراحل المعرفة والزمن. فلقد تأثر نيتشه أكبر الأثر بنظرية شوبنهور Schopenhauer (١٧٨٨ – ١٨٦٠) عن الإرادة. إذ رأى شوبنهور أن الحقيقة النهائية الوحيدة في الكون هي (الإرادة) العمياء المكافحة التي تعبر عن نفسها في جميع الظواهر المحيطة بنا. ورفض بذلك نظرة الماديين واعتبارهم (المادة) وحدها هي الحقيقة النهائية ، شأنه في ذلك شأن الفلاسفة الألمان الكلاسيكيين مثل كنط وهيجل وفختة أو «فشته» الذين ذهبوا إلى أن العقل لا المادة هو تلك الحقيقة النهائية، وأن الزمان والمكان والعلية أمور ذاتية لا موضوعية تتقرر بالطريقة التي ينظر بها العقل إلى

(1) Reyburn, Nietzsche, pp. 115 - 116 .

الحقيقة ولكن شوبنهور فارق زملاءه من فلاسفة الألمان الكلاسيكيين عند هذا الحد، فأنكر على عقل الإنسان أو عقل الكون أن يكون هو الفكر الواعي أو الذكاء أو أن يسير وفق القواعد العقلية المعروفة، وقرر نيتشه أن الوعي ما هو إلا مجرد السطح في عقلنا الذي لا نعرف باطنه - كما هي الحال في جهلنا بباطن الأرض - وإنما نعرف القشرة فقط (١) . أما فيما تحت القشرة هذا الفكر الواعي، فإن شوبنهور يري القوة الحقيقية المحركة للحياة والكون وهي تتمثل في الإرادة العامة التي هي منبع النشاط التلقائي والتي لا تني أبداً عن المحاولة الدائبة القوية للتعبير عن نفسها في شتي الصور في ميادين المادة والنبات والحيوان. وما رغبة الإنسان في الحياة وفي الحرص على تحقيق جوانب النشاط فيها إلا تعبيراً عن الإرادة لا الذهن فهي السيدة وهو الخادم. ويدرك الإنسان تلك الحقيقة بالوعي المباشر أو البصيرة. فعنصر الحدس صاحب دائماً عنصر الفكر في الكشف عن مثل هذه الحقائق الكبيرة. وأن مبد الإرادة العامة الذي يصوره شوبنهور وهو شديد الشبه بدافع الحياة أو مجري الحياة عند برجسون .

ومن ثم كان من اليسير على نيتشه في ضوء فلسفة الإرادة التي فصلها شوبنهور أن يفيد من تجربة الحرب الألمانية الفرنسية في وضع الأساس الذي تقوم عليه فلسفته الخاصة. فالإرادة العامة ليست هي إرادة الحياة وإنما هي إرادة القوة. فكل شيء حيّ يحاول أن يزيد من قوته بالتغلب على شيء آخر. إذ حيثما وجدت شيئاً حياً، وجدت إرادة القوة، وحتي في إرادة الخادم، وجدت هناك الإرادة في أن يكون سيداً. وليست الضرورة أو الرغبة ولكن حب القوة هو شيطان للبشرية. فأنت تعطي الناس كل شيء ممكن - الصحة والطعام والمأوي والمتاع، ولكنهم يكونون ويظلون غير سعداء متقلبين ؛ لأن الشيطان ينتظر وينتظر ولابد من أن يرضي (٢) .

ويبدو أن نيتشه قد لاحظ هذا الميل إلى طلب القوة في نفسه كما لاحظه غيره فهو يقول « إنني متمسك تمسكاً تاماً بالاستقلال، وإني أضحي بكل شيء في سبيله - وربما يرجع ذلك لأن نفسي ميالة إلى التبعية، وأتألم بأوهي

(1) Mc Govern, The philosophy of Nietzsche, p. 409 .
(2) Ibid., p. 40 .

الخيوط أكثر مما يتألم الآخرون من أثر السلاسل ، ويقول توضيحاً لهذه الفكرة في مذكرة لم تنشر ، إننا نسعي وراء الاستقلال ، الحرية ، من أجل القوة وليس العكس ، [١] . وقد يرجع انفصاله عن فاجنر Wagnar وقطيعته له إلى ذلك الرغبة العميقة التي استشعرها في الاستمتاع بقوته والتخلص من تبعية الصداقة التي كانت تربطه بصديقيه فاجنر وزوجته. وعلى أية حال فلقد تعقب نيتشه ظاهرة إرادة القوة في كل ما عالجه من موضوعات الفلسفة ومذاهب الفلاسفة وطرائق حياتهم الخاصة، فحتي الفيلسوف حين يعلن الزهد ويتخذه مذهباً فلسفياً له إنما يؤكد وجوده ولا ينفيه، إذ بهذا يحاول أن يوفر لنفسه ولتفكيره أنسب الظروف للتعبير وبلوغ القوة . وهو يقول في هذا :

، إن كل حيوان – بما في ذلك الحيوان الفيلسوف – يسعي بغريزته إلى أقصي ما يستطيع تحقيقه من ظروف ملائمة، يتاح له في ظلها أن يسمح لكل قوته أن تعبر عن نفسها وتبلغ منتهي الوعي بوقتها، وبنزعة غريزية مماثلة، وببصيرة دقيقة أرفع من أي عقل، ينتفض كل حيوان عند مقابلة كل نوع من الإزعاج والموانع التي تعوق أو يمكن أن تعوق طريقه إلى ذلك ، المنتهي ، ولا أتحدث عن طريقه إلى السعادة، وإنما عن طريقه إلى القوة، إلى العمل، أقوي عمل، وفي الواقع في أحوال كثيرة إلى الشقاء ، . وعلى نحو مشابه ينزعج الفيلسوف من ، الزواج ، ، ومن كل ما يمكن أن يغريه به – الزواج كعقبة كئود في سبيل بلوغ ، المنتهي ، ومن هم الفلاسفة الذين قد تزوجوا حتي الآن ؟ إن هيراقليطس وديكارت، وسبينوزا، وليبنتز، وكذا لم يتزوجوا، وفوق ذلك فإن الواحد لا يستطيع أن يتصورهم متزوجين، فالفيلسوف المتزوج يتبع ، ال... يا، وهذه هي قاعدتي، أما عن حالة سقراط الاستثنائية – فإن سقراط ال... قد تزوج هو نفسه كما يبدو على وجه السخرية ليثبت نفس القاعدة. فكل فيلسوف سوف يقول كما قال بوذا Buddah عندما علم بمولد ابن له ، إن شيطاناً صغيراً قد ولد لي، ولقد صنع بذلك قيد لي ، [٢] ، ولعل في ذلك تبرير كافياً لعزوف نيتشه نفسه عن الزواج، ففي ذلك التماس منه للقوة، وهو دون أن يدري قد برر

(1) Reyburn, Nietzsche, p. 266 .
(2) Nietzsche, the Genealogy of morals, p. 135 .

لهتلر في القرن التالي امتناع الفوهرر عن الزواج طيلة حياته العامة كسياسي حتي اللحظات الأخيرة التي قرر فيها الموت فقرر عندها الزواج .

وما أن قرر نيتشه مبدأ إرادة القوة حتي اتخذ منه مقياساً يحكم به على جوانب النشاط الإنساني ويطبقه تطبيقاً عملياً في ميادين السياسة والعسكرية والأخلاق والدين والتعليم والمعرفة المتنوعة . ولقد حاول بهذا المبدأ أن يدخل نظرة جديدة يصوغ بها القديم في قالب جديد. ولكن المتتبع لظروف الحياة الأوروبية في القرن التاسع عشر يري أن المبدأ الذي نادي به نيتشه يتجاوب مع حاجات العصر التي قامت على الصراع الذي أعلنه داروين في ميدان العلم وأعلنه ريكاردو في مجال الاقتصاد وأعلنه بنثام في مجال السياسة. وما مبدأ نيتشه سوي مزاج من نظرية شوبنهور عن الإرادة ونظرية داروين عن الصراع من أجل بقاء الأصلح ، فعلى الرغم من أن نيتشه دعا على لسان « زرادشت » إلى سيادة السوبرمان أو الرجل الأعلى وصوره في صورة أشبه بنصف إله يعيش على الأرض، وحاول أن يوجد السوبرمان من أروع صفات الإنسان، إلا أنه قد انتهي به في النهاية لأن يكون البطل الذي يصوره الألمان في أساطيرهم القديمة والذين اتجهوا بقلوبهم إلى ظهوره وسيادته في القرن التاسع عشر ومن ثم جاءت صورة السوبرمان في كتابه « هكذ تكلم زرادشت » ممثلة لمبدأ إرادة القوة في تفاصيل سلوكه أثناء السلم والحرب، فدعوة نيتشه إلى الحرية وكرهه للقطيع وعداؤه للعسكرية البروسية تتوقف جميعها فجأة حين تجري على لسان زرادشت تعاليم مستقاة من الإنجيل البروسي في الحياة الألمانية، وقد كسا نيتشه تلك التعاليم بكساء فلسفي، فعلى قدر ما تكون الحرية هدفاً مرتجي ، فإن ضبط هذه الحرية عنصر أصيل في تصورها، وفي ظل هذا الشرط الذي يحدد معالم الحرية والذي أكده نيتشه كما أكده هيجل من قبله وكما علمه هتلر من بعده، أعطي «زرادشت» درساً في العسكرية البروسية، وتمجيدها للحرب، فهو يقول لتلميذه :

« إنك سوف تحب السلم كوسيلة للحروب الجديدة. وتحب السلم القصير أكثر من الطويل .

أنت تقول إن السبب الجيد هو الذي يبرر حتي الحرب، وأنا أقول لك إن الحرب الجيدة هي التي تبرر كل سبب » ثم استطرد زرادشت قائلاً : « سوف يدرب الرجل للحرب والنساء للترويح عن المحارب: وكل ماعدا ذلك حماقة »[1].

---

(1) Ibid .

وفي ضوء هذه الفلسفة التي تري السلم مقدمة للحرب والتي يراها أبناء القرن العشرين أمام أعينهم ممثلة في تسمية السلم (بالحرب الباردة) حاول نيتشه أن يعالج الأمر من جذوره. إذ لاحظ أن الأخلاق والدين والسياسة وجوه مترابطة لشيء واحد. ومن ثم يجب البدء بإصلاح الأخلاق والدين الذي تعتمد عليه وتتفاعل معه. والأخلاق السائدة في أوروبا وفي ألمانيا عند نيتشه – هي أخلاق اليهود. ولهذا نري نيتشه يجعل من اليهود القوة المهددة للألمان والمقابلة لهم في حياتهم الخاصة والعامة. وإن كان نيتشه لم يشارك المعادين لليهود عداءهم ولامهم على مواصلتهم لذلك العداء، إلا أنه رأي من ناحية أخري أن ألمانيا قد احتوت على ما يكفي بل أكثر ما يكفي لهضمها من اليهود، يري أنه يجب أن تقف هجرتهم إلى ألمانيا ونزوحهم إليها خاصة من الشرق. ولكن يهمنا أن نلاحظ أن مجرد إظهاره العداء بين أخلاقيات اليهود وأخلاقيات الألمان قد ساعد على تقوية العداء وتعميقه بين العنصر الألماني والعنصر اليهودي، سواء كان ذلك في عصره أو في القرن العشرين عندما حمل هتلر لواء النزاع بين الألمان واليهود. وأن البراءة التي اصطنعها نيتشه في معالجته لمسألة اليهود ومحاولته أحياناً أن يشيد بذكاء اليهود خاصة بذكائهم المالي، لم تحل دون تقدير النازيين للمساهمة التي أسهم بها في الصراع الذي احتدم بين النازية والسامية، فنيتشه يقول : « إن اليهود وهم شعب ولد للرق ، كما يذكر ذلك عنهم تاسيتوس وجميع العالم القديم وهم « الشعب المختار بين الأمم » كما يذكرون ذلك هم أنفسهم ويعتقدونه – قد حققوا معجزة قلب القيم، التي بواسطتها اكتسبت الحياة على الأرض سحراً جديداً وخطراً مدة ألفي عام، فأنبياؤهم مزجوا في اصطلاح واحد التعبيرات « غني » و « غير متدين » و « شرير » و « عنيف » و « شهواني » ولأول مرة ساغوا كلمة « الدنيا » كاصطلاح للتوبيخ واللوم. وفي هذا القلب للقيم (الذي يشتمل على استعمال كلمة « فقير » كمرادف « لقديس » و « صاحب ») يوجد مغزى الشعب اليهودي ، فبهم بدأت ثورة الرقيق في الأخلاق [1] ، وفي ضوء هذه الفلسفة الأخلاقية اليهودية، أخذ علماء الأخلاق يسيئون فهم الأقوياء من حيوان وإنسان « مثل سيزار بورجيا » وفهم الطبيعة وفهم المناطق الاستوائية وما ينشأ فيها من إنسان ونبات حتي ليشيرون إلى أنها موطن الجحيم – وذلك

(1) Nietzsche - Morals p. 117 .

من أجل تفضيلهم المناطق المعتدلة والرجال المعتدلين والأخلاق المعتدلة وبمعنى آخر من أجل تفضيلهم أوساط الأشياء، والتردد في الأمور، وقد وجه بذلك الأخلاقيون أنظار البشر إلى « السعادة » لا إلى « إرادة القوة » كمثل أعلى للحياة على هذه الأرض .

ولقد نجح اليهود في نشر أخلاقيات العبيد لأنهم في رأيه خاطبوا غريزة القطيع في الإنسان ، فالناس منذ قديم الزمان عاشوا في قطعان « مثل الأسرة والاتحادات والمجتمعات والقبائل والشعوب والدول والكنائس » ، وأخذ أصحاب السلطة من قديم سواء كانوا آباءً أم حكاماً أم رجال دين يعملون على ضبط النزوع الاستقلالي عند الأفراد وإبعاد التعبير الحر عنه خشية إزعاج النظام العام السائد - نظام القطيع والتبعية غير المشروطة له. وساعد اليهود على ذلك ما تكوّن لدي الإنسان من أثر العيش في قطيع ما ربي لديه من إحساس بالنظام أو ما يسمي بـ «الضمير الشكلي» . وتهيأ النصر لأخلاقيات الضعف وتمجيد الرجل الضعيف بين أتباعه. ولقد هاجم نيتشه لذلك الدين النصراني الذي يعرفه من بين الأديان واتفق دون أن يدري من هذه الوجهة مع عدوه اللدود كارل ماركس. وكما هجم اليهود النصرانية لهذا الغرض وأثنى على الرومان الذين عاشوا ووجدوا قبل اعتناقهم للنصرانية وتأثرهم باليهود يحسون بالخطيئة ووخز الضمير عند تعبيرهم عن الروح المستقلة وإرادة الاستقلال. فالمسيح أو بولس وجد حوله حياة عامة الناس في الإقليم الروماني حياة متواضعة فاضلة مضطهدة ففسرها ووضع أعلى مغزى وقيمة فيها - وبهذا وضع الشجاعة لازدراء كل طريق آخر للحياة والتعصب الهادئ عند أهل مورافيا والثقة بالنفس السرية الخفية التي تستمر في الازدياد حتي تصبح في النهاية مستعدة « لتقهر العالم » (أي روما والطبقات العليا في جميع أرجاء الإمبراطورية) [1] .

وإذ يهاجم نيتشه هذا النوع من الأخلاقيات التي يسميها بأخلاقيات العبيد التي تقوم على الجانب السلبي في الحياة والتي تنشأ من الثورة على ما يحيط بها في الخارج من مؤثرات ، فإنه يشيد بأخلاقيات السادة الأرستقراطية لأنها عكس ذلك النوع من أخلاقيات العبيد، فهي « تعمل وتنمو على نحو

(1) Nietzsche - The Joyful Wisdom , p. 295 .

طبيعي » [١] ، دون الحاجة إلى وجود مؤثر خارجي لقيامها ، فالتصور الأرستقراطي مفعم بالحياة والعاطفة، ويجد الأرستقراطي الفخار والمتاع والشكر في إعلانهم لأنفسهم قولهم « نحن الأرستقراط »، نحن خيار الناس ، وأجملهم وأسعدهم » [٢] ، وأن مثل هذا الأرستقراطي هو الذي يبغضه أصحاب أخلاقيات القطيع ويشوهونه وينتقضون عليه ، لأن الأرستقراطي أو الرجل القوي الذي يحكم، هو عكس ما يتبعون من مثال الحيوان الأليف فالرجل « الصالح » عند الأرستقراط غير « الرجل الصالح » عند عامة الشعب. ومن ثم فلا يسع الأرستقراطيْ حين يخرج من السجن الذي تحيطه به التقاليد في مجتمعه وبين نظرائه من ضبط للنفس ورقة وولاء وكبرياء وصداقة إلى دائرة خارجية حيث تبدأ حدود بلاد أجنبية ويبدأ وجود عنصر أجنبي، إلا أن يظهر صفاته الكامنة التي لا تفضل صفات الحيوانات المفترسة حين يفك أسارها، وهو في هذا يطلب الخلاء والصحراء الجرداء والحرية والسعي إلى الغنيمة والنصر، ويلتمس في هذا متنفساً من وقت لآخر مثلما فعل « نبلاء الرومان والعرب والألمان واليابانيين ، وأبطال هومر والفيكنج الإسكندنافيين » [٣] ، وأن العناصر والأجناس الأرستقراطية هي التي تركت وراء فتوحها اسم « البرابرة » على طول طرق الغزو، وحتي في عهد الحضارة فآخر رجل مثل بركليز اتصف بهذه الصفات التي تقوم على الجراءة في خطابه الجنائزي والتي تحلي بها الأثينيون في ذروة تحضرهم إذ قال « إن جرأتنا قد فتحت لنا طريقاً في كل أرض وبحر، وربت في كل مكان ذكريات عن نفسها لا تفني للخير والشر [٤] . » كما لاتزال ذكري الرعب التي نشرها الحيوان التيوتوني الأشقر باقية في الأذهان ومرتبطة باسم الألمان بالرغم من البعد بينهما في الخصائص النفسية والبدنية. وهكذا يمجد نيتشه تلك الصفات التي سماها المهزومون والضعفاء صفة بربرية، ويمجد معها الغزو الأرستقراطي وعدم التقيد بقيود الأخلاق أو الاعتراف بها خارج حدود المجتمع والبلاد الأصلية، وينعي على الحضارة والمتحضرين اعتبارهم صفات

(1) Nietzsche - Morals, p.35.
(2) Ibid., p. 21 .
(3) Ibid., p. 40 .
(4) Ibid .

العبيد والضعف صفة حضرية وأداة لقيام الحضارة واستمرارها ويرى فيها عكس ذلك، فهي عنده، عار على الإنسانية [١] وحجة ضد الحضارة وسبب من أسباب الارتياب فيها .

وفي ضوء هذا الناموس والأنموذج الأرستقراطي للأخلاق الذي يمجد الفروق بين العناصر والطبقات ويعلي من شأن الامتياز والتفوق بين الشعوب والأفراد ويدعو إلى القوة والحرب، أخذ يمد هجومه إلى النظم السياسية والاجتماعية التي تقوم على أساس مشابهتها لأسس الأخلاق والدين التي أصلاها ناراً بسياط نقده. وعدد من بين هذه النظم الحركة الديموقراطية التي رأي أنها «ميراث الحركة النصرانية»[٢] والحركة الاشتراكية التي تطالب «بمجتمع حر»[٣] والتي يؤمن دعاتها « بالجماعة كمنقذ وبالقطيع ومن ثم بأنفسهم » [٤] ويؤمنون كذلك «بالأخلاق التي تقوم على التعاطف المتبادل كأنها هي الأخلاق في ذاتها والقمة التي بلغتها الإنسانية والأمل الوحيد للمستقبل وعزاء الحاضر والمحرر العظيم من كل التزامات الماضي » [٥] .

وإزاء انتشار الدعوات الديمقراطية والاشتراكية ، يتمثل نيتشه الخطر الذي فيها على مستقبل أوروبا بل على مستقبل الإنسان نفسه، ويعاني الآلام النفسية كلما تصور آثار ذلك الخطر على الإنسانية، فهو يري أن الديموقراطية ليست شكلاً منحطاً من أشكال التنظيم السياسي وحسب وإنما هي أنموذج منحط آفل من الإنسان بما تشتمل عليه من النزول بمواهبه والخفض من قيمته. كما يري أن الاشتراكيين بمحاولتهم إيجاد « إنسان المستقبل » إنما يوجدون حيوان القطيع الذي لا يحس مطلقاً أي استقلال في نفسه عن الجماعة التي ينتسب إليها، وهم بذلك يعملون على نشر الانحلال بين البشرية جمعاء، ففي المساواة التي ينشدون تحقيقها قضاء على كل حق للامتياز والتفرد. وسط هذه المحنة التي يحسها من أعماق نفسه يبدو في إزار الواعظ الذي يشفق على الإنسانية من

(1) Ibid, p. 42 .
(2) Nietzsche - Beyond Good & Evil , p. 127 .
(3) Ibid .
(4) Ibid, p. 128 .
(5) Ibid .

السقوط إلى هاوية النظم الاشتراكية والديمقراطية، ويعلن أن الخلاص لا يتحقق إلا عن طريق فلاسفة جدد وليس هناك بديل لذلك: عن طريق عقول قوية وأصيلة بدرجة كافية لتقدم تقديرات للقيمة مضادة للتقديرات السائدة، وتعيد تقويم وقلب « القيم الخالدة » ، وعن طريق روّاد وعن طريق رجال المستقبل، الذين هم في الحاضر سيثبتون القيود ويربطون العقد التي سوف تضطر البشر في مستقبل الأيام والدهور إلى أن يتخذوا لأنفسهم طرقاً « جديدة » وليعلم الإنسان أن مستقبل البشرية هو إرادته، وأنه يتوقف على الإرادة البشرية، وعليه أن يعد العدة للمشروعات الجريئة الواسعة والجهود الجماعية في التربية والتعليم، لكي يستطيع بهذا أن يضع حداً لحكم الحماقة والمصادفة الرهيب الذي عرف حتي الأن باسم التاريخ – ولهذا الغرض ستصبح الحاجة في وقت ما أواخر ماسة لوجود نمط جديد من الفلاسفة والقواد... وأن خيال مثل هؤلاء الزعماء ليتراءي أمام أعيننا– وهل لي أن أقول ذلك بصوت عال، أيتها الأرواح الحرة (١) ؟

وإن هذه الصيحة التي تجري على لسان نيتشه لتنقل الذهن مباشرة إلى الصيحة التي أطلقها أفلاطون للحث على تسويد الأرستقراطية الفكرية والعسكرية، وإعطاء القيادة العليا في الدولة للفلاسفة والجند ، ولم يغفل نيتشه أمر إعداد الزعيم، فلقد فصل ذلك برنامج التعليم وتهيئة الظروف التي تتيح لنفسه أن ينمو وترتفع إلى مرتبة من السمو والقوة تلزمه بالاضطلاع بواجباته الجديدة نحو المجتمع وتعينه على خلق القيم الجديدة ونشرها بين المواطنين . ويعتري الهم نيتشه ويصيبه القلق والحزن حين يساوره الخوف من افتقاد الزعيم أو فشله أو عجزه .

ولكن ما يمر به نيتشه من لحظات القتامة والشك في قيام الزعماء مع ضرورة وجودهم لإنقاذ المجتمع البشري تغرق في موجة من التفاؤل الذي يغمر به نفسه ذلك الإيمان بتطور الإنسان عند توفر الظروف الملائمة للأرستقراطية من جينية وثقافية إلى الإنسان الأعلى . « فالحكومات القائمة يجب أن تؤيد هذا التطور بالنظم الحكيمة في تحسين النوع وفي التعليم » ، ولقد أكد على أهمية تنظيم التناسل في تحسين العنصر وأهمية التعليم في الرقي الثقافي بالجنس

(1) Ibid, p. 129 .

إيمانه بوراثة الصفات إليه المكتسبة فوق إيمانه بوراثة الخصائص البيولوجية. ولقد سبق بذلك الكثير مما دعا هتلر إليه في سياسته الاجتماعية .

ولقد حاول أكثر من مطالع لمؤلفات نيتشه أن يرسم صورة الزعيم من كتاباته المختلفة، ولعل مجموعة الأوصاف التي عددها ، إريك بنتلي ، Eric Bently وجمع بينها هي أوضح صورة للزعيم حين يهجر عالم المثالية إلى عالم الواقع، وحين ينتقل من آفاق الفكر الألماني إلى أرض الحياة الألمانية، فهو يقول (١) :

، إن ، إرادة القوة ، مليئة بالإيحاءات . فسادة الأرض لا يتطلبون أشكالاً متطرفة من الاعتقاد ، قد تعميهم عن وجود الصراع الواقعي. وهم لا يبرمون بالمصادفة واللاعقلي في الشؤون الإنسانية ، بل إنهم قد يرحبون بها. وهم لا يبالغون في أهمية الأخلاق ، ومع ذلك فهم ليسوا ضعافاً ومنكرين للذات. وإذ يفيضون بالصحة ، فإنهم معدون لمقابلة الألم والحزن . وهنالك شيء واحد لا يشكون فيه ألا وهو قوتهم الخاصة .

وإذا كان الرجل العظيم قادر على أن يغفل الأشياء الصغيرة فهو يستطيع أن يبسط إرادته على مجالات واسعة من الحياة وهو لا يعبأ بالرأي العام، كما أنه قاس، ويوفر على نفسه ترف العطف، ولا يسمو عن التفكير في نفسه أثناء لحظات الخطر، وأن قناعاً يحميه من الناس الآخرين ، وهو لا يرغب في مساعدة الناس وإنما في استعمالهم ، وقوة إرادته تصدر في الخداع. ولكنه ذكي ذكاء يمنعه من التعصب، وإذ يفتقد المعتقدات، فهو قوي ولأنه قوي، فهو يجعل من الفكر خادماً طيباً .

وفي الحق إن الرجل العظيم قد يصبح ممثلاً لشعب أو قرن من القرون ولو أن هذا لا يعني أنه مؤثر للغير على نفسه، وأن نشاط العظمة متطلب لتشكيل رجل المستقبل ولكن المحاولة قد تستدعي فناء الملايين. وأن الغرائز الإنسانية لتصطرع في حرب فينا جميعاً ولكنها أكثر ما تكون اصطراعاً في النبلاء. والرجل العظيم قنطرة تمتد بين الشاطئين المسميين الخير والشر. ففيه يحتفل

---

(1) Kaufmann, Nietzsche .

بزواج الجنة والجحيم وإن كان رائعاً فهو أيضاً مثال أعلى للظلم والزيف والاستغلال. والرجل العظيم ليس أمراً شاذاً. فهو ليس لهواً من الطبيعة أو هدية من الله وإنما هو نتيجة الإنجاب والتربية وهو صاحب عقل وقوة - إنه القدر.

تعقيب

يحظي فردريك نيتشه بلقب الفيلسوف الشاعر أو الشاعر الفيلسوف بالمعني العميق لهذه الألقاب، خاصة وأنه لا ينتمي إلى فئة الفلاسفة الذين يعكفون على تأمل المجردات Abstractions ، ويبتعدون عن الحياة أو يتعالون عليها ، أو يعيشون في أبراجهم العاجية ويصيغون النظريات تلو النظريات فتنجح أحياناً وتصيب أحياناً أخري وقد تفشل ويثبت هراؤها وتهافتها في أحايين كثيرة، لذلك يقال عن نيتشه إنه فيلسوف حياة ، فلسفته فلسفة نامية مع الحياة، تعلى من شأنها كقيمة، وترفع شعار « حب المصير » وتجعله مثلاً أعلى لها، حتي أنه ليقال إن الحروب التي أشعلها على النصرانية أو الإنسان الأخير أو القطيع أو العالم الآخر وغيرها إلا قناعاً يخفي تحته العلو بقيمة هذه الحياة، وهذا الكون وهذا العالم، وهذا ما نجده في جميع أفكاره ونظرياته ومواقفه الفلسفية، لقد استطاع نيتشه أن يحوّل القيم وما يدور حولها من دراسات من اللوجوس أو المنطق والعقل والجدل العقلي إلى « البيوس » الحياة وإرادة المزيد من الحياة (١) .

وإذا نظرنا في أفكار نيتشه وفلسفته نجد أنه كان صادقاً في تفسيراته الأولي عن الروح والثقافة اليونانية السائدة أيام نهضة الفلسفة اليونانية القديمة بما فيها عصر ما قبل سقراط. ويشعر الأوروبيون بأنهم مدينين وممتنين لنيتشه لهذه التفسيرات التي قدمها لهم مما يرفع شأن الحضارة الأوروبية أمام الحضارات الأخري. في حين لا يحبذ الرياضيون والفيزيائيون وعلماء الفلك فكرته عن الصيرورة الأبدية التي قال بها لأن التطور Evolution كما يري معظم الفلاسفة المعاصرين ليس مادياً تماماً ، وليس آلياً بالكلية وإنما به مبدأ روحياً داخلياً يتخلله ويتحكم فيه ولو جزئياً (٢) .

---

(١) د. صفاء عبد السلام، نيتشه ، ص٤٤٩ .

(2) Wright, A history..., p. 398 .

وقد قبل نيتشه تفسير شوبنهور للدين النصراني كدين ينكر الدنيا، ويزدري العالم الذي نعيش فيه، وهو تفسير وضعه شوبنهور بسبب نظرته المتشائمة . ولكن كثيرون منا يعتقدون أن النصرانية الأولي في بداية عصورها تختلف عن النصرانية التي نصفها اليوم، فإن نصرانية القرن العشرين والحادي والعشرين نصرانية تعتمد على الذات الإنسانية وعلى تأكيد العالم وحب الدنيا أكثر من اعتمادها على الله تعالى أو حب الله تعالى، إنها نصرانية تحث كل فرد على البحث عن الوسائل التي تجعله أكثر غني وأكثر أملاً في الحياة من الآخرين، ولا تقوم على حب الجار، وإذا ضربك الآخر على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر، ولكي يكون الإنسان شجاعاً، متحلياً بالمثل النبيلة، والكرم، والثقة، والعدل، والحكمة، فليس من الضروري أن يعيش متقشفاً في الحياة ، يعيش حياة صعبة، قاسية، كما يتحلي بقسوة القلب وتحجر العواطف [١] ... لا ... لابد من بث إرادة القوة ... وفكرة الإنسان الأعلى .

إن نيتشه لا يخشي شيئاً ... ولا يستح ... إنه يعلن إلحاده بكل صراحة ويباهي بكفره ويتجرأ على الله تعالى ويعلن موته ، وما كان ليستطاع أن تختم هذه المأساة الإغريقية العظمي بغير هذه النهاية. لقد جرؤ الرجل على تحدي الخالق. ولشدة عناده رماه الخالق بالجنون. فلبث عشر سنين في مصحة للعقول، قبل أن يلحق جسمه بعقله في دار الفناء... ووجدوا بين أوراقه أسطراً بخطه... مذيلة بتوقيع (المصلوب) ، [٢] .

وشجعت فكرة إرادة القوة والإنسان الأعلى كثير من الدول الغربية والأفراد على تمثل هذه الأفكار وحاولوا فرض سيطرتهم وهيمنتهم على العالم بكل ما أوتوا من قسوة وما تحلوا به من كفر وزندقة، وبكل ما تشبعوا به من أفكار ساعدت على نشر الفاشستية والنازية. كما رأينا في فلسفة السياسة وعلاقتها بالأخلاق عند نيتشه... حقاً : إن الإنسان ليطغي أن رآه استغني... وهو لا يدري أن إلى ربك الرجعي... فلا مفر من لقاء الله تعالى... وتلقي الحساب الأوفي .

---

(1) Ibid., pp. 399 - 400 .

(٢) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص١١٤ .

أما فكرة العود الأبدي التي جاءته بما يشبه الومضة فتشبث بها حتي يستطيع أن يمنح الحياة قيمة أخري من قيمه الزاهية القوية، ثم بعد أن أمسك بها أراد أن يخضعها لنظريات علم الطبيعة ، وإلباسها لباس العلم، فقال إن مجموع القوي الموجودة في الكون ثابت محدد، لأن المسألة لا تتعدي – في نظره – ثلاثة فروض: فإما أن هذا المجموع يزيد، وإما أن ينقص ، وإما أنه ثابت.

وقد ثبت خطأ الفرض الأول، مجموع القوي إن كان يتزايد فمن أين تجيئه هذه الزيادة؛ وليس هناك وجود غير هذا الوجود. كما تهافت الفرض الثاني مثلما تهافت الفرض الأول لأن القوي إن كانت متناقضة لنفدت وفني الكون. ويبقي أمامنا الفرض الثالث وهو ثبات القوي، بمعني إنها متناهية، ومادامت متناهية فإن ، مجموع الأحوال والتغيرات والتركيبات والتطورات التي تحدث في هذه القوي، ولو أنه هائل ولا يمكن تقديره عملياً، إلا أنه لابد وأن يكون متناهياً هو أيضاً ومحدداً ، . فتهاوي الفرض الثالث (١) . فهي نظرية بلا سند علمي، أو ديني، وقد استحق نيتشه أن تسمي فلسفته بالفلسفة اللاعقلية التطورية Evolutional Irrational .

إن نظريات نيتشه نظريات شاعرية ... قد تدخل ضمن الفلسفة التأملية الذاتية مثل الشعر والقصة، ولكنها لا تدخل ضمن أنساق الفلسفة الرهيبة كالتي وضعها ديكارت أو كنط أو هيجل أو حتي ديوي في النصف الأول من القرن العشرين .

فعلينا أن نعي أنفسنا أن نقرأ لهؤلاء وهؤلاء ونحن نتمسك بثوابت لا تتأثر ولا تتغير ولا تتحول ولا تتبدل إنها ثوابت ديننا الحنيف وقيمنا العربية الأصيلة وأخلاقنا الشرقية العتيدة، وأن نعمل عقلنا فيما نقرأ حتي نستحق ريادة العالم من جديد، ولا ننسي أن الإنسان كائن اجتماعي لابد له أن يعيش في جماعة وأن الله تعالى جعلنا شعوباً وقبائل كي نتعارف ونتحاب وتقوم بيننا علاقات إنسانية وتجارية وغيرها حتي تتكامل الحضارات الإنسانية وتتحاور لا أن تتصادم كما يري أصحاب المصالح .

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي ، نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٩، ص ص٢٥١ – ٢٥٢.



الفصل الثاني
شارل رينوڤييه

Charles Renouvier

١٨١٥-١٩٠٣

المقدمة

امتلأ القرن التاسع عشر بالاتجاهات الفلسفية المتتالية أو المتساوقة أحياناً منها موجة المثالية الهيجلية التي اجتاحت انجلترا في بداية القرن التاسع عشر خاصة لدي بعض الشعراء ومن ينزعون منزعاً فلسفياً مثل صمويل كولريدج S. Coleridg (١٧٧٢- ١٨٣٤) وتوماس كارلايل Th. Carlyle (١٧٩٥ - ١٨٨١)، ورالف والدو إيمرسون R. W. Emerson (١٨٠٣- ١٨٨٢) في أمريكا.

وعندما انتصف القرن التاسع عشر حدثت ثورة عارمة على مثالية هيجل حيث بدأت الاهتمامات تنصب على العلم والمناهج العلمية والمعارف العلمية فظهر الطابع التجريبي عند جون ستيوارت مل J. S. Mill (١٨١٦ - ١٨٧٣) في انجلترا. والطابع العلمي الوضعي في فرنسا عند أوجست كونت A. Comte (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، والطابع المادي في ألمانيا عند كل من فويرباخ L. Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) وموليشوت (١٨٢٢ - ١٨٩٣) وبوخنر (١٨٥٤ - ١٨٩٩) وكارل فوجت ١٨١٧ - ١٨٩٥ وغيرهم [(١)] .

وساعد على ظهور وتدعيم الاتجاه المادي المصبوغ بالنزعة الآلية ظهور نظرية دارون التطورية، والمذاهب والكتابات الارتقائية والتطورية ووحدة الوجود عند توماس هكسلي ، وهربرت سبنسر، وإرنست هيكل .

أما النزعة اللاعقلية، اللامثالية فقد مضت في خطين أساسيين :

١- خط لا هيجلي (مضاد لفلسفة هيجل) عند كل من شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) وسورين كيركجارد (١٨١٣- ١٨٥٥) الفيلسوف الدنماركي المعروف.

---

(١) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات ، الكويت، الطبعة الأولي، ١٩٨٠، ص ص٢٦ - ٢٧ .

٢- خط لا عقلي تطوري تمثله فلسفة نيتشه F. Nietzsche (١٨٤٤ -- ١٩٠٠) في ألمانيا) [١] .

وقد انتشرت مرة أخري النزعة المثالية خاصة لدي كل من توماس هل جرين وفرنسيس برادلي وبرنارد بوزانكيت وإدوارد كيرت وأليس ماكتجارت في انجلترا. ولدي فلاسفة الكنطية الجديدة في ألمانيا، ودعاة النقدية الجديدة في فرنسا وغيرها كثير في إيطاليا وأمريكا .

أولاً : حياة رينوڤييه وأعماله :

ولد شارل برنار رينوڤييه Charles Bernard Renouvier في مدينة مونبلييه Montpellier الفرنسية في أول يناير ١٨١٥ ، وتعلم في المدرسة الهندسية École Polytechnique حيث تخصص في الرياضيات وتعني عنده علم الحساب Arithmetic والعلوم الطبيعية، وتأثر مثل سائر طلاب المدرسة مشايعاً لسان سيمون مناصراً لفكرة الجمهورية وأستاذية أوجست كونت وأنطوان كورنو A. Cournot .

كان أوجست كونت معيداً له بهذه المدرسة، وكان جون لاكيه قريناً له وصديقاً مقرباً. وقد قال عنه رينوڤييه « إنه الرجل الذي قشع الغشاوة عن عينيه، وعلمه ما الحرية، وما اليقين وما العلاقة بين الحرية والإيمان » [٢] .

وقد أصدر شارل رينوڤييه عدداً كبيراً من المؤلفات وهي :

١- موجز الفلسفة القديمة ١٨٤٢ .

Sommaire à la philosophie ancien.

٢- موجز الفلسفة الحديثة ١٨٤٤ .

Sommaire à la philosophie moderne.

٣- محاولات في النقد العام (المحاولة الأولى) ١٨٥٤ .

Essais de critique générale.

---

(١) نفس المرجع، ص٢٧ .

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٧٧ .

٤- المتن الجمهوري للإنسان والمواطن ١٨٤٨ .

Manuel republicain de l'homme.

دعا فيه إلى الاشتراكية بتأثير أفكار سان سيمون ولكن انقلاب ديسمبر ١٨٥١ الذي قام به نابليون الثالث خيب آماله (وهو المعروف باسم لويس نابليون) .

٥- تحليل عام للمعرفة ١٨٥١ Analitique générale de L'épistemologie .

٦- الخيال في التاريخ ١٨٥٧ Uchronie l'utopie dans l'histoire .

وهي قصة لبيان دور الحرية في تتابع الأحداث التاريخية .

٧- محاولات في النقد (المحاولة الثانية) : في الإنسان ١٨٥٨ .

Essais de Critique générale A l'homme.

٨- محاولات في النقد العام (المحاولة الثالثة) : مبادىء الطبيعة ١٨٦٤ .

Essais de Critique générale : Les principales de la nature .

٩- محاولات في النقد العام (المحاولة الرابعة) المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ ١٨٦٤ .

Essais de Critique générale : Introduction de la philosophique analytique de l'histoire.

١٠- الحولية الفلسفية ١٨٦٧ L'année philosophique .

بالاشتراك مع صديقه فرانسوا بيلون Francois Pillon .

١١- علم الأخلاق ١٨٦٩ Science de la morale .

١٢- مجلة النقد الفلسفي ١٨٧٢ Critique de la philosophie .

١٣- مجلة النقد الديني ١٨٧٨ لنشر المذهب البروتستانتي،

Critique de la Religion.

١٤- الفلسفة التحليلية للتاريخ ١٨٩٦ - ١٨٩٨ .

Philosophique analytique de l'histoire

١٥- المونودولوجيا الجديدة ١٨٩٦ (بالاشتراك مع برات Prat)

La nouvelle monadologie

١٦ – معضلات الميتافيزيقا الخالصة ١٩٠٠ .

Les Dilemmes de la Metaphisique Pure.

١٧ – متناقضات الميتافيزيقا الخالصة ١٩٠١ .

١٨ – الشخصانية ١٩٠٣ le Personnalisme .

وقد ظل رينوڤييه نشيطاً كثير الإنتاج على الرغم من عدم شغله لأي منصب أكاديمي ، مما مكّنه من الانقطاع للتأليف في الفلسفة وتوفي رينوڤييه في أول سبتمبر سنة ١٩٠٣ في باريس العاصمة .

ثانياً فلسفة رينوڤييه

مازالت فلسفة إيمانويل كنط تؤثر في الفكر الإنساني سواء في أوروبا أو في أمريكا، وقد تأثر رينوڤييه بالمنهج الكنطي النقدي ولكن على نحو جديد ومعدل، ويقول رينوڤييه في كتابه « بحث في النقد العام » إنني أصرح بوضوح بأنني إنما أتابع كنط . وكما أن الطموح أمر ضروري لدي كل من يود عرض أفكاره على الناس، فإني أطمح إلى أن أتابع – بجد – في فرنسا عمل النقد غير الناجح في ألمانيا (١) .

كذلك تأثر رينوڤييه بالفلسفة الوضعية التي قال بها أوجست كونت التي نشرها في كتابه الرئيس « دروس في الفلسفة الوضعية » (١٨٣٢ – ١٨٤٢) Cours de philosophie positive الذي نشره في ستة مجلدات أنفق فيها عشر سنوات من عمره، وأخذ عن الوضعيين « إمكان رد المعرفة إلى قوانين الظواهر » لأن المعرفة عنده محدودة بالظواهر وبها تتعلق، مما ساقه إلى الأخذ بفلسفة الظواهر phenomenology ورفض فكرة كنط عن الأشياء في ذاتها « النومينا » لأنها لا تخضع للفحص الظاهري ولا يمكن إخضاعها لعالم الحواس، والتجريب. كما أخذ عن لاكيه الإيمان بالحرية حتي كانت ركناً أساسياً من أركان فلسفته، وفي مجال الرياضيات أخذ عنها فكرة اللانهاية وجعلها الركن الثاني من أركان مذهبه الفلسفي وتمكن عن طريقها من نقد نظريات ديكارت وهيوم وكنط وأخذ بالنزعة التصورية ونسبية المعرفة وكانت هذه الآراء هي الركن الثالث من أركان فلسفته .

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، رينوڤييه، في موسوعة الفلسفة ، الجزء الأول ، ص٥٢٥ .

١- رينوفييه والنقدية الجديدة

إذا أردنا تصنيف فلسفة رينوفييه أمكن وضعها تحت عنوان النقدية الجديدة Neo - criticism لأنه أخذ بالمنهج النقدي الكنطي كنقطة بداية له. ولكن على الرغم من بداية رينوفييه الكنطية إلا أنه لم يقبل نتائج فلسفة كنط النهائية ولكنه اتخذ منها نقطة بداية يبدأ بها أفكاره بادئاً بنقد كنط ذاته [١] .

لم يتابع رينوفييه كنط في كل آرائه بل تابعه في بعضها ونقده في بعضها الآخر، وفي نفس الوقت أنكر المذاهب الوضعية والروحية التقليدية .

حاول رينوفييه أن يضع فلسفة متكاملة أطلق عليها ، قانون الأعداد Law of numbers فكل عدد أساسي هو عدد فردي ، محدد ، ومتناه، لذلك فالرياضيات خاصة علم الحساب هي أنموذج التفكير الذي يجب أن يحتذي ، ويتضح في الرياضيات قانون التناقض أكثر من أي مجال آخر، إننا نستخرج من الأعداد الأعداد الرئيسة، ولكنه لم يستطع أن يجاري چورچ كانتور Georg Cantor أو يشاركه في أعماله خاصة فكرته التي يقول فيها إن الأعداد لا نهائية infinity تحتوي في داخلها على ألفاظ متناقضة [٢] .

٢- الحرية (الركن الأول) :

يذكر رينوفييه : أن العلوم لا تفحص عن طريق مبادئها ولا عن طريق المعاني الأساسية فيها، ولكنها تقتصر على استخدام المبادىء لتسجيل العلاقات بين الظواهر. وفي هذه الوظيفة تنحصر قيمة المبادىء. وهذا هو السبب في اتفاق العلماء فيما بينهم. وعلى ذلك فالعلوم متمايزة بتمايز مبادئها، ولا يمكن سلكها في علم كلي [٣] . وعلى الفيلسوف أن يقاوم الهوي والإرادة. لذلك أكد

---

(1) Boas, George, Renouvier, Charles Bernard, in : Encyclopedia of philosophy, Vol. 7, U. S. A., 1996, p. 180 .

(٢) انظر : * د. محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة ، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٩ .

* د. محمد قاسم، جوتلوب فريجه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ١٩٩١ .

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٧٨ .

رينوڤييه على أن تطور الإرادة هو الانتقال من التلقائية البسيطة إلى التلقائية الحرة التي تؤذن ببلوغ الشعور الإنساني حضن الطبيعة (١) .

هاجم رينوڤييه نظرة تداعي المعاني والنزعة الحسية، ورفض النزعة الجبرية وفكرة النومينا للحرية عند كنط ويقول رينوڤييه : « لقد تبين لنا أن الضرورة لا تقبل البرهنة عليها، وأن الحرية ، وهي أيضاً لا تقبل البرهنة، تجمع احتمالات كبيرة لصالحها من الناحية التحليلية والبعدية للظواهر. فالحرية في جوهرها تنتسب إلى الغريزة الإنسانية، والعقل العلمي، وهي شرط لأخلاقية الأفعال بحكم الفاعل، وهي أيضاً وحدها التي تفسر وجود الخطأ في العالم، كما تقرر الإمكان الأخلاقي لبلوغها الحق بالتطبيق المثابر لشعور مستيقظ دائماً. والحرية أخيراً إذا كنت أؤكدها فلأنها حياة شخص وحياة العلم الذي أسعي لتحصيله (٢) .

لذلك جعل رينوڤييه الحرية هي المسلمة الأولي من المسلمات في مجال المعرفة يستخدمها الجبري نفسه حين يختار الجبر والضرورة كمبدأ ولذلك فهو يناقض نفسه بين قوله بالجبرية وبين استخدامه لمبدأ إرادة الحرية فيما يختار ويقرر .

وحتي يوضح رينوڤييه دور الحرية في أحداث التاريخ كتب قصة تاريخية بعنوان : « لا في زمان » Uchronie يرسم فيها « مخططاً تاريخياً لتطور الحضارة الأوروبية كما لم يحدث وكما كان من الممكن أن يحدث » (كعنوان فرعي للقصة) .

ويذكرنا رينوڤييه بقصته هذه بكتاب كوندورسيه « لوحة لبيان تطور العقل الإنساني » وهو كتاب يحكي قصة تطور العقل الإنساني عبر العصور المختلفة، ولكن إذا كان كوندورسيه قد ربط بين تطور الإنسانية عبر العصور المختلفة وبين العقل. فإن رينوڤييه – وهو مواطن فرنسي أيضاً – قد ربط بين تطور الأحداث التاريخية وهي أحداث إنسانية في المقام الأول وبين الإيمان بالحرية، واتهم الإنسانية بعدم اهتمامها بمبدأ الإيمان بالحرية، واقتربت منه حثيثاً وعلى

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، رينوڤييه ، ص٥٢٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص٥٢٦ ، عن بحث في علم النفس العقلي، الجزء الثاني، ص٥٧ .

نحو لا شعوري، على الرغم من أن التقدم هو جوهر الأحداث الإنسانية التاريخية المتمسكة بالحرية وتنبأ باستحالة احتكار الدول اخيرات الإنسانية وخيرات الأرض وأن الحروب التي تشنها الدول للسيطرة والهيمنة ستخلي مكانها لتصور عادل لكل حكومة داخل أراضيها. وثبت خطأ تصوراته، وخيبة آماله بعد موته حيث شهد القرن العشرين حروباً طاحنة من أجل السيطرة والاحتكار وها نحن أولاء في البدايات الأولي للقرن الحادي والعشرين ودول الغرب تشن حرباً قذرة ضد المسلمين في آسيا وأفريقيا من أجل السيطرة والهيمنة واحتكار الثروات ومصادر الطاقة في صورة لم يسبق لها مثيل من البلطجة الدولية والإرهاب العالمي .

وعن طريق الحرية، يستطيع الإنسان - في رأي رينوڤييه - الانتقال من الأخلاق إلى الدين، ولقد كان إبراهيم - عليه السلام - في نظره - كما كان في نظر كيركجارد - علامة على هذا التحول المفاجيء، وكان لاكيه الذي قشع الغشاوة عن عيني رينوڤييه يري أن العنصر الدرامي في بحثه عن الحرية يكمن في : كيف يمكن أن يكون الإنسان حراً إذا كان الإله موجوداً (١) ؟

وكان لاكيه يعارض الصيرورة الهيجلية، فهو يدعو إلى « الفعل » لا إلى الصيرورة، وبالفعل يستطيع الإنسان نفسه أي أن يكون نفسه، ويتحول لاكيه صوب « الأنا الحيّ » le moi vivant وعندئذ يشعر بحريته « إنني أشعر بحريتي دون أن تكون لي بها أية معرفة ، فالحرية هي المفارقة » (٢) le paradoxe . فجعل رينوڤييه الحرية شرط الدين وشرط الأخلاق وشرط المعرفة حتي يمكننا التمييز بين الحق والباطل، ويا ليته استطاع هذا التمييز .

٣- فكرة التناهي (الركن الثاني)

رأي رينوڤييه أن كل موجود بالفعل فهو متناه ضرورة، وأن كل عدد فهو جملة معينة، وليس اللامتناهي سوي معني واحد مقبول هو قدرة العقل على اطراد سيره دائماً؛ وإذا ما قصدنا بها موجوداً عينياً كانت متناقضة. إن العالم الذي نعيش فيه هو عبارة عن مجموع تصوراتنا عنه، والعالم خاضع لقانون

(١) جان ڤال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص١١٦ .
(٢) نفس المرجع، نفس الموضع .

العدد، والأعداد عند رينوفييه متناهية ، إذا فالعالم متناهياً، ونحن نعجز بتجربتنا المحدودة عن إدراكه [١] .

آمن رينوفييه أن العالم المتناه لابد أن يكون له بداية في الزمان وبداية في المكان لأن البداية تحدد هذا العالم زماناً ومكاناً، والأعداد تبدأ عنده من العدد واحد وليس من العدد صفر لأن الصفر من الأعداد المنفية، وداخل العدد سلسلة من مقولة العلاقة (الإضافة) the category of relation لأن الأعداد منظمة ، والنظام نوع من العلاقة ، وجميع المقولات لديه أشكال من العلاقة، أي علاقة يتم اكتشافها داخل إطار الوعي الفردي وهذه المقولات تسع : العلاقة ، العدد ، الوضع، التعاقب، الكيف، الصيرورة، العليّة، القصدية، وأخيراً الشخصية personality وكل من هذه المقولات لها موضوعها، ونقيض الموضوع، والمركب منهما، وهي كلها مشتقة من العالم الظاهري الذي نحكم عليه [٢] .

٤- نسبية المعرفة (الركن الثالث)

يقول رينوفييه «كل معرفة هي واقعة في الشعور (الوعي) تفترض ذاتاً، أعني الشعور نفسه متمثلاً، وكل امتثال أو تصور هو رابطة، أو مجموعة من الروابط التي يجمعها قانون. والقانون إضافة (علاقة) عامة. وأعم الإضافات – والتي تفترضها سائرها – هي الإضافة نفسها. وهذه المقولة الأولي، منظوراً إليها لا بطريقة مجردة ولكن في مسرح امتثال حيّ ، هي قانون الشعور، أو الشخصية، التي تشمل، في وقت واحد على أدواتها في المعرفة وشكلها : الزمان والمكان، والكيف، والكم، والعليّة، والغائية (القصدية). ودائرة المقولات، كما تؤلفها في الترتيب الكلي المجرد ، تنفتح وتنغلق في المجال الفردي، الذي هو أيضاً الأشمل على طريقته، أي الشعور الذي فيه تتحدد وتتنسق كل العلاقات الممكنة » [٣] .

معنى هذا أن المعرفة نسبية بالنسبة للمقدمات التي تستخدم كقضايا Premises وبالنسبة للإنسان أو الشخص الذي يضع هذه القضايا، ومع ذلك فإن

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٧٩ .
(2) Boas, George, Renouvier, p. 181 .
(٣) د. عبد الرحمن بدوي، رينوفييه، ص٥٢٦ .

رينوڤييه لا يستطيع أن يقبل نسبية العمليات المنطقية logical processes ؛ لأن هناك فرقاً بين المنطق logic وعلم النفس Psychology في مجال الفكر، وكما أن كل عدد يتمايز عنه غيره وينفصل عن كلية، وكذلك الحال بالنسبة للكائن الإنساني human being [1] .

إذاً فقد جاءت نسبية المعرفة من كوننا لا ندرك سوى تصوراتنا وعلاقاتها. أما العلاقات الأساسية فهي المقولات ولا تستنبط المقولات استنباطاً قياسياً أو بالتركيب الأولي القبلي كما هو الحال عند كنط، ولكن رينوڤييه يختلف عن كنط حيث أراد كنط أن يبرهن على أن مقولاته هي المقولات الحقة واتبع في إثبات صحتها المنهج العقلي التحليلي بينما اتبع رينوڤييه المنهج التجريبي لإثباتها، والمقولات تؤلف نظاماً من المعاني مرتبة، وهذا النظام عبارة عن فلسفة ، وهذه المقولات هي :

مقولة	قضية	نقيض القضية	المركب
الإضافة	التمييز	الهوية – توحيد	العيّن – التعيين
العدد	الوحدة	الكثرة	الشمول (الجملة)
الوضع	النقطة (حد)	المكان (مسافة/فترة)	الامتداد
التوالي/ التتابع	الآن (حد)	الزمان (مسافة/فترة)	المدة (الديمومة)
الكيف	الاختلاف – فرق	الجنس	النوع
الصيرورة	العلاقة – النسبة	اللاعلاقة / اللانسبة	التغير
العلّية	الفعل	القدرة	القوة
الغائية	الحالة	الميل	الإنفعال
الشخصية	الذات	اللاذات	الشعور (الوجدان)

وقد أرجع رينوڤييه هذه المقولات وردها إلى مقولة واحدة هي الإضافة أو العلاقة Relation والتي على أساسها قال رينوڤييه بالنسبية، وهذا المبدأ مبدأ

(1) Boas, Renouvier, p. 180 .

سيكولوجي (نفسي) ناشيء من طبيعة شعورنا، حتي أن الشعور ذاته شعور نسبي... بين الأنا كذات والأنا كوضوع... بين الأنا والآخر... بين حدين كل منهما شيء واحد ، إنها مقولات فريدة sui generis أينما توجهنا بالإدراك وجدناها، وأينما أصدرنا أحكامنا وجدناها (١) .

وهناك علاقة وثيقة بين النسبية والظاهراتية أو مذهب الظواهر فرأي رينوڤييه مثلما رأي الوضعيون ، إمكان رد المعرفة إلى قوانين الظواهر ، ومن هنا جعل رينوڤييه المعرفة محدودة بالظواهر، وبها تتعلق مما جعل البعض ينعتون مذهبه بالظاهريّ... والنسبيّ... والنقديّ... فنحن لا نعرف سوي الظواهر كما عرفها كنط أستاذه الأول، وما يقع خلف الظواهر لا علم لنا به، واختلف رأي رينوڤييه عن رأي الفلاسفة الانجليز الذين ذهبوا إلى أن الظواهر منفصلة، بعضها عن بعض انفصالاً مطلقاً وإنما توجد قوانين عقلية لتوحد بين الظواهر، فالعالم متعدد الأجزاء لكنه تشمله وحدة في نهاية الأمر. إلا أن رينوڤييه يقف موقف المعارض وينكر تصور لا نهائية العالم؛ لأن لا نهائية العالم عبارة أو فكرة متناقضة من الناحيتين المنطقية والتجريبية، وبناءً عليه يجب أن يكون العالم محدوداً يجري عليه العد والحساب، ولذلك اهتم بالحساب دون سائر فروع الرياضيات، بالإضافة إلى أن هذا العالم محدود بحدود الزمان والمكان والعلية. كما يري رينوڤييه أيضاً أن الانفصال مبدأ ضروري وليس الاتصال كما يري الرياضيون ودارون معاً ، ويعني ذلك في رأيه وجود بدايات بدون علل في العالم لأن ذلك يمهد له الطريق أمام حرية الإرادة (٢) .

لقد رأى رينوڤييه ضرورة وجود الإرادة لتدعيم الاعتقاد Belief ، فالإرادة تسعفنا حينما لا يسعفنا المنطق أو التجربة في تبرير الاعتقاد، وهذا الرأي هو ما أنقذ وليم جيمس – الرجل الثاني في البرجماتية بعد تشارلز بيرس – الذي كان يعاني من عدة أمراض نفسية وعصبية وجسدية، وفي غمرة تأملاته الفكرية فكر في المشكلات الخلقية، إذ أدى به اضطرابه وعدم استطاعته التخلص من الخوف والتخليط أن فكر في الجبرية والحرية، وهل تقف ميولنا كعوائق أمام

(1) Ibid., p. 181.

(٢) د. محمود زيدان، وليم جيمس، ص٣٣ .

الأخلاق وأهمها وجود الشر في العالم. وإذا كان العالم كله شر فهل يستطيع الإنسان أن ينتصر عليه ؟ ووجد الإجابة في كتابات رينوڤييه الذي اهتم بحرية الإرادة ، فلابد من وجد إرادة حرة يستعين بها الإنسان في مجاليّ الدين والأخلاق، وشفيٍ وليم جيمس من كثير من أمراضه خاصة تلك التي تتعلق بالفكر والحيرة الفكرية (١) .

ويتصل بنسبية المعرفة موضوع الشخصانية Personalism التي تري أن كل معرفة هي واقعة في الشعور (الوعي) ولابد أن تفترض ذاتاً... أي «شخصية» وهذه الشخصية ليست بشرية واقعية بل ماهية روحية، نشيطة، وفعّالة لها إرادة ووعيٌ بالذات وهي لون من ألوان فلسفة الحياة وتربطها بالوجودية خيوط كثيرة ونقاط كثيرة مشتركة (٢) .

٥- الأخلاق والإنسان

يقول جورج بواس أنه إذا لم يكن هناك قانون تاريخي يجعل الناس تتحرك نحو اتجاه سبق تحديده، وأنه إذا كان التاريخ هو الذي يسجل فقط التغير الحقيقي والفعلى، فإن التساؤل ينشأ عن علاقة التاريخ بالأخلاق ، فالناس تصدر أحكاماً أخلاقية وتتصرف وفقها من أجل تحقيق ما يرونه حقاً وصواباً ، مما يجعل الأخلاق لا تنشأ عن التاريخ وليست نتيجة له، إذا فما يقع في التاريخ يعكس فقط أحكامنا الأخلاقية ، وبالتالي فالأخلاق تعتبر مصدر التغيرات التاريخية (٣) .

ويحاول رينوڤييه إيجاد أخلاق على أساس علمي أي تشييدها على أساس الفلسفة النقدية التي نادي بها ويقول : « إن الإنسان قد منح عقلاً، ويعتقد أنه حر» فالعقل والحرية أساسان كافيان لقيام الأخلاق ، وبالتالي فالسلوك يكون أخلاقياً إذا أملي العقل قواعد السلوك. كما يربط بين الواجب والفضيلة على أساس أن الفاعل الأخلاقي يرجع إلى الأفضل بين الخيرات، والأفضل يتفق مع العقل ، ويقرر الاستقلال الذاتي للإرادة – كما ذهب إلى ذلك كنط – (٤) .

---

(١) نفس المرجع ، ص ص٣٢ – ٣٣ .

(٢) انظر التفاصيل في المعجم الفلسفي المختصر ، ص ص٢٦٩ – ٢٧٠ .

(3) Boas, George, Renouvier, p. 182 .

(٤) د. عبد الرحمن بدوي ، رينوڤييه ، ص٥٢٧ .

وقد أقام رينوفييه فلسفته الأخلاقية بافتراض مقدمات أساسية في كتابه «علم الأخلاق» (١٨٦٩) مؤداها أن الإنسان يتسم بطبيعة عقلية وأن الناس يعتقدون بأنهم أحراراً، واعتقادهم هذا يؤدي بهم إلى أن يفعلوا (يتصرفوا ويسلكوا) وفقاً لما يحكمون عليه بأنه أفضل، وترشدهم عقلانيتهم إلى اختيار نهاياتهم وأهدافهم، وكما قلت الآن فالفعل يكون أخلاقياً إذا اتفق وقواعد العقل.

مما سبق يتضح لنا أن رينوفييه يري الإنسان موجود خلقي، ويري أن أخلاقه يجب، تكون علماً مستقلاً بذاته لا يخضع إلى دين ولا يعتمد على الميتافيزيقا. والسبيل إلى ذلك في رأيه أن نبدأ بفكرة الإنسان باعتباره «موجوداً حاصلاً على العقل ومعتقداً نفسه حراً». وهذا الموجود – وهو الإنسان – يعلم بالتجربة وجود غايات رئيسة بعيدة، وغايات ثانوية قريبة، وأهمها الغايات الرئيسة البعيدة التي تقوم على حكمه باختيار الأفضل وفقاً لحكم تركيبي أساسي يتحقق فيه معني الواجب، والواجب هو ما قلنا عليه «أنه كلما رأي العقل غاية «واجبة» التحقق بموجب قوانينه، رآها في الوقت نفسه «واجبة» الطلب بالإرادة: وحينئذ تنشأ واجبات الإنسان نحو نفسه. فإذا تصورناه في علاقة مع الطبيعة نشأ واجب احترام كل ما يتصف بالنظام والعقل [1].

وإذا تصرف الإنسان – تحت مظلة الأخلاق – مع أقرانه في الإنسانية فيجب أن يكون سلوكه متصفاً بواجب العدل والعدالة ومع العدالة تنشأ معاني الكرامة والاحترام والحقوق والواجبات. ولكن رينوفييه يخلط بين كون علم الأخلاق تابعاً للميتافيزيقا أم مستقلاً عنها، فضلاً عن خلط رينوفييه بين اللانهاية التي تعني عدم التعيين، واللانهاية التي تعني كمال الوجود بالفعل [2].

وقد حرص رينوفييه على تأكيد فكرة السلام مثلما فعل كنط في مشروع السلام الدائم، وجعله السلام غاية عظمي للأخلاق، ويقول في ذلك: «إن السلام، في جوهره، حالة للعلاقات الإنسانية فيها ليس فقط يدرك الإنسان أن عليه تجاه الغير ما عليه تجاه نفسه، بل فيها أيضاً يدرك الإنسان في الأحوال الجزئية كل ما عليه وكل ماله» [3].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٨٢.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي، رينوفييه، ص٥٢٧. عن: رينوفييه، علم الأخلاق، ص٢٠٩، طبعة باريس ١٩٠٨م.

فهل حققت الإنسانية السلام - خاصة العالم الغربي - حتي يكون عالماً أخلاقياً أم أنهم ينشرون الحروب والخلافات في كل مكان حتي يتاح لهم الإتجار في السلاح وتثبيت أياديهم على بلاد الدنيا، خاصة العالم الثالث ؟

تعقيب

أقام شارل رينوڤييه فلسفته على عدة دعائم أساسية أهمها الحرية وفكرة التناهي ونسبية المعرفة، متأثراً في فلسفته بفلسفة كنط وسان سيمون وأوجست كونت وكانتور. وقد لاحظنا أن الكتاب هذا الكتاب الذي بين أيدينا قد بدأ باستعراض فلسفة كنط وقد استوعب الفصل عدداً كبيراً من الصحف... ثم رأينا معاً تأثير كنط على جميع الفلاسفة وفلسفاتهم عبر الكتاب ككل... هيجل... وشوبنهور... فويرباخ ونيتشه ورينوڤييه وإن تأثر فويرباخ أكبر بهيجل من كنط، ولكننا لاحظنا أن هيجل ذاته تأثر بكنط إلى حد كبير ومازال تأثير كنط مستمراً حتي اليوم .

وأود أن أوجه سهام النقد لرينوڤييه في عدة نقاط وأهمها الحرية والأخلاق. وأبدأ بالتنويه أنه إذا كانت أفكار رينوڤييه تعبر عن موقفه هو شخصياً فلا بأس بها... أما إذا كانت تعبر عن الثقافة الأوروبية والحضارة الأوروبية... فهنا مكمن الخطر... لأن الغرب بهذه الطريقة إنما يخدع العالم وخاصة المثقفين والسذج على حد سواء فهو يخدع المثقفين بادعاء حب الحرية وأنها مكفولة لجميع شعوب الأرض وهي ليست كذلك... ويقوم المثقفون بترديد هذه الأقوال دون تمحيص ودون تحليل ودون توجيه النقد إليها فينخدع الجميع على جميع المستويات بها، وأما السذج فإنهم يعتقدون أن ما يردده الغرب إنما هو إنجيل مقدس ثم يكتشفون أن الغرب يرتدي فقط مسوح الرهبان. ومسوح العلماء ... ويردد كلاماً عن طريق فلاسفته ومثقفيه دون أن يعوا مضمونه بحق ... ثم يثبون على حريات الشعوب ... ويستعمرونها أو بالأحري يستحمرونها ... ويستغلون ثرواتهم جميعاً ... كما رأينا منذ بدأت الحروب الصليبية الأولي على يد الباباوات ورجال الدين يعاونهم في ذلك الساسة والعسكريين وبعد فشل هذه الحملات الصليبية تم استعمار الدول الإسلامية دولة بعد دولة بعد ادعاءات كاذبة ويروج لها الطابور الخامس في البلاد الإسلامية مع كتاب الغرب... وحتي الحملات الصليبية التي يشنها الغرب في القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين وضرب الدول الإسلامية بحجج واهية... وكاذبة ثم يدعون المدنية والحضارة... أي وجه قبيح هذا الذي ترتديه الحضارة الغربية !!

وقد صدق الشاعر إذ قال :

قل لهذا الغرب ، يا غرب إلا ما
تعشق الجور وتهوى الإنقساما ؟
كم بزيف القول أشقيت الورى
وبمحض الكيد آذيت السلاما ؟
قد هبطت الشرق داءً معضلاً !
لم يفت شيخاً ولم يرحم غلاماً !
كلما طفت بوادٍ آمنٍ ...
طار عنه الأمن والخوف أقاما !

وقال الشاعر العربي :

ملكنا فكان العفو منا سجية ∴ فلما ملكتم سال الدم أبطح
فحسبكمو هذا التفاوت بيننا ∴ وكل إناءٍ بالذي فيه ينضح

وأريد أن أسأل رينوڤييه لماذا تعارض حرية الإنسان مع وجود الله تعالي ؟

لماذا لا يكون الإنسان حراً في حدود ما قرره الله تعالي له ... أم أن الحرية التي تطلبونها للإنسان حرية بلا حدود... وأنت الذي رفض اللانهائية وآمن بالمتناه والمحدود ؟

وفي نفس النقد الذي وجهته لرينوڤييه في الحرية أوجه له في الأخلاق... فهو يقول كلاماً لا نراه يتحقق في تصرفات الشعوب الغربية حكاماً ومحكومين... فأي أخلاق هذه... وأي سلام هذا الذي يدعون إليه .

أرجو ألا ننساق وراء ادعاءات قد لا تتسم بالصدق من قريب أو من بعيد... وعلينا أن نفتح عقولنا وقلوبنا وعيوننا لم يردده الغرب فلاسفة ومفكرين ورجال أعلام وصحافة ... فهم يصدرون إلينا الإرهاب والفساد والأفكار المستهلكة لكي نرددها مثل الببغاوات... وما أكثرنا من يفعل ذلك تاركين الحق المتمثل في كتاب الله تعالي ... القرآن الكريم وسنة رسوله الكريم ... الصادق ... الوعد... الأمين... محمد بن عبد الله رسول الله وخاتم النبيين .

المصادر والمراجع



أولاً: المصادر والمراجع العربية

١- إبراهيم عامر، عرض حوار سارتر وجارودي، في: مجلة الهلال، دار الهلال، العدد الثاني عشر، السنة السادسة والسبعون، القاهرة، ١٠ رمضان ١٣٨٨ هـ. أول ديسمبر ١٩٦٨.

٢- د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، إشكالية المصطلح الفلسفي، في كتاب ، قضايا فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٨.

٣- د. أحمد معوض، أضواء على شوبنهور، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥.

٤- آرثر شوبنهور، العالم إرادة وتمثلاً، ترجمة د. فؤاد زكريا، في كتاب: آفاق الفلسفة.

٥- إسكندر غطاس، أسس التنظيم السياسي في الدول الإشتراكية: دراسة تأصيلية مقارنة، القاهرة، ١٩٧٢.

٦- د. السيد حنفي عوض، الحركات السياسية للطبقة العاملة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٧.

٧- د. السيد شعبان حسن، فكرة الإرادة عند شوبنهور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣.

٨- د. السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥.

٩- د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦.

١٠- د. أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلي ماركس، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٨٧.

١١- أندرية كريسون وإميل برييه، هيجل، ترجمة د. أحمد كوي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٥.

١٢- د. أوسبورن، الماركسية والتحليل النفسي، ترجمة د. سعاد الشرقاوي، مراجعة وتقديم د. مصطفى زيوار، دار المعارف ، القاهرة.

١٣- أ. وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة محمد عبد الواحد خلاف، القاهرة.
١٤- إيمانويل كنط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتعليق د. عبد الغفار مكاوي، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠.
١٥- بول لويس، الفكر الاشتراكي في مائة وخمسين عاماً، الجزء الأول، ترجمة وتقديم وتعليق د. عبد الحميد الدواخلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢.
١٦- د. ثروت بدوي، النظم السياسية، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤.
١٧- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، العدد ٧٦، الكويت، أبريل ١٩٨٤.
١٨- جان ڤال، طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، ود. أبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب (الألف كتاب الأول ٦٣٧) القاهرة، ١٩٦٧.
١٩- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة د. فواد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨.
٢٠- جلال العشري، هذا الفيلسوف .. حياته هي كتاباته، في الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٦٧.
٢١- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولي ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م.
٢٢- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، يوليو ١٩٧٣.
٢٣- د. حسن حنفي، هيجل والفكر المعاصر، في: الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧١.
٢٤- د. حسن حنفي محاضرات في فلسفة الدين (لهيجل)، في : تراث الإنسانية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، المجلد الثامن، القاهرة، ١٩٧١.

٢٥- د. حسن سعفان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦.
٢٦- د. حلمي علي مرزوق، في النظرية الأدبية والحداثة، الشنهابي للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٩٧.
٢٧- د. حنا ديب، هيجل وفويرباخ، دار أمواج، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.
٢٨- د. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٠.
٢٩- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية ، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
٣٠- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
٣١- د. زكريا إبراهيم، كنت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢.
٣٢- د. زكي نجيب محمود، برتراند رسل، نوابغ الفكر الغربي، العدد ٢ ، دار المعارف، القاهرة ، بدون تاريخ.
٣٣- ستيبانوفا، كارل ماركس، سيرة حياة، ترجمة اسكندر ياسين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٣.
٣٤- د. سعيد محمد توفيق، ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣.
٣٥- سيدني هوك، التراث الغامض: ماركس والماركسيون، ترجمة ودراسة سيد كامل زهران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
٣٦- د. صفاء عبد السلام عليّ جعفر، محاولة جديدة لقراءة فردريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩.
٣٧- د. عبد الرحمن بدوي، شوبنهور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان.
٣٨- د. عبد الرحمن بدوي، فويرباخ في: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤.
٣٩- د. عبد الرحمن بدوي، المثالية الألمانية (شيلنج) دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٦.

٤٠- د. عبد الرحمن بدوي، نيتشه، في : موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٨٤ .

٤١- د. عبد الرحمن بدوي، رينوڤييه، في: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ .

٤٢-د. عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كنط، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧ .

٤٣- د. عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م .

٤٤- د. عبد الغفار مكاوي، لم الفلسفة؟ منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١ .

٤٥- د. عبد الفتاح الديدي، هيجل، نوابغ الفكر الغربي (٢٠)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨ .

٤٦- د. عبد الفتاح الديدي، اشعاعات هيجل: في انجلترا وأمريكا ، في الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧١ .

٤٧- عبد الكريم الخطيب، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين: الله والإنسان، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧١ .

٤٨- د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولي، ١٩٨٠ .

٤٩- د. علي عبد المعطي محمد، ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، ١٩٨٠

٥٠- د. علي عبد المعطي محمد، السياسة: أصولها وتطورها في الفكر الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٣ .

٥١- د. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥ .

٥٢- د. عليّ عبد المعطي محمد، و د. راوية عبد المنعم عباس، الحس الجمالي وتاريخ التذوق الفني عبر العصور، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٨ .

٥٣- فردريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت.

٥٤- فليكس فارس، مقدمة كتاب نيتشه، «هكذا تكلم زرادشت» ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت.
٥٥- د. فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة د.ت.
٥٦- د. فؤاد زكريا، نيتشه، نوابغ الفكر الغربي، العدد (١) دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦.
٥٧- د. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٧.
٥٨- فؤاد كامل، الفرد في فلسفة شوبنهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١.
٥٩- د. فؤاد مرسي، الدولة عند هيجل، في: الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧١.
٦٠- د. قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، الجزء الثاني: نظرية المعرفة، دار الكاتب العربي للطباعة للنشر، الإسكندرية ١٩٦٦.
٦١- د. كريم متي، الفلسفة الحديثة: عرض نقدي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨.
٦٢- د. محمد الأنوار حامد عيسي، النصرانية: النشأة، التطور، أهم الكنائس، دار الهدي للطباعة، القاهرة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٦٣- د. محمد توفيق الضوي، الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، مكتبة الوادي للطباعة والنشر، دمنهور، ١٩٩٩.
٦٤- د. محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولي ١٩٦٩.
٦٥- د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولي ١٩٦٩.
٦٦- د. محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري، الجزء الأول، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧١.
٦٧- د. محمد شوقي الفنجري، المدخل إلي الاقتصاد الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

٦٨- د. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، يونيو، ١٩٩٧ .
٦٩- د. محمد عبد المعز نصر، في الثورة والاشتراكية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٦٦ .
٧٠- د. محمد علي أبوريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف ، الإسكندرية، ١٩٦٦ .
٧١- د. محمد عليّ أبوريّان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٤ .
٧٢- د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦ .
٧٣- د. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة ، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٢ .
٧٤- د. محمد فتحي الشنيطي، ظاهريات الفكر (الروح) لهيجل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥ .
٧٥- د. محمد فتحي عبد الله، المصطلحات المنطقية للألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية، الجزء الأول، مركز الدلتا للطباعة، الإسكندرية، ١٩٩٤ .
٧٦- د. محمد فتحي عبد الله ، الجدل بين أرسطو وكنط (دراسة مقارنة) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٧٧- د. محمد محمد قاسم، جوتلوب فريجه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١ .
٧٨- د. محمد ممدوح عليّ محمد العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢ .
٧٩- د. محمد مهران، فلسفة برتراند رسل، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٧٦ .
٨٠- د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٨١- د. محمود فهمي زيدان، وليم جيمس، نوابغ الفكر الغربي العدد (١٠)، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٥٨ .
٨٢- د. محمود فهمي زيدان، كنط والفلسفة النظرية، دار المعارف الإسكندرية، ١٩٦٨ .
٨٣- د. محمود فهمي زيدان، في النفس والجسد: بحث في الفلسفة المعاصرة، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٧ .
٨٤- د. مصطفي أبو زيد، في الحرية والاشتراكية والوحدة، دار المعارف، القاهرة.
٨٥- د. مصطفي الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، الجزء الثالث، الدار القومية، القاهرة، ١٩٦٦ .
٨٦- د. مصطفي محمود، الماركسية والإسلام، دار المعارف ، القاهرة. د.ت.
٨٧- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٠ .
٨٨- نبيل محمد توفيق، النظرية الاجتماعية عند هيجل، جامعة الإسكندرية، ١٩٦٨ .
٨٩- هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩ .
٩٠- هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلي سارتر، ترجمة عثمان نوية، دار الهلال ، القاهرة، ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.
٩١- ولف، فلسفة للمحدثين والمعاصرين، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦ .
٩٢- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٩ .

ثانيا: المصادر والمراجع الأجنبية:

94 Ackermann, Robert, Theories of Knowledge, TATA McGraw Hill publishing company Ltd., Bombay, New Delhi, 1965.

95- Alton, William, Are Positivists Metaphysicians?, The philosophical Review, A quarterly Journal, January 1954.

96- Arthur, Christopher, J., Feuerbach, in: the concise Encyclopedia..., Routledge, London / New York, 1986.

97- Beck, Robert, Perspectives in philosophy, Holt, Rinehart and Winston, U.S.A., Third Edition 1975.

98- Boas, George, Renouvier, Charles Bernard, in: Encyclopedia of philosophy, vol. 7, U.S.A, 1996.

99- Copleston, F., A history of philosophy vol. 7, Image Books, Garden City, New York, 1965.

100- Ewing, A. G., A short commentary on Kant's critique of pure Reason, Methuen, London, 1962,

101- Gardner, Sebastian, Kant, in: philosophy, further through the subject, ed., A.C. Grayling, Oxford university Press, London, 1998.

102- Hegel, F., the philosophy of right, trans by T.M. knox, Oxford university Press, 1942.

103- Hegel, F., The philosophy of Religion, trans. by Spairs and Sanderson.

104- Hoffding, H., A history of modern philosophy vol. 2.

105- Kant I., Prolegomena to any future Metaphysics that be able to present itself as science, trans. by P. Lucas, Manchester university Press, 3rd. impression 1962.

106- Kaufmann, Walter, Hegel, in: the concise Encyclopedia of western philosophy and philosophers.

107- Kaufmann, Walter, Nietzsche philosopher, psychologist, Antichrist, Princeton university Press, 4th. ed., 1959.

108- Kaufmann, Walter, Schopenhauer, in: the concise Encyclopedia.

109- Laland, A., Vocabulaire Technique et critique dè la philosophie, Paris, 1960.

110- Lindsay, A.D., Kant, Oxford University Press, London, 1960.

111- Lowith, K., From Hegel to Nietzsche.

112- Nietzsche, F., Thus spoke Zarathustra, Everman's Library, London.

113- Nietzsche, F., The Genealogy of Morals, Modern Library, U.S.A.

114- Nietzsche. F., The will to power, trans. by W. Kaufmann and R. J., Hollingdale, R. H., Inc. New York, 1968.

115- Nietzsche, F., Beyond Good & Evil. trans. by, Hellen Zimmern, the Modern Library, Random House, Inc., U.S.A., 1965.

116- Nietzsche, F., The joyful wisdom, trans., by Thomas Common,7Fredrick Ungar, publishing Co., U.S.A., 1960.

117- Paton, H., J., Kant's Metaphysics of Experience, Vol. 1, Allen, Unwin ltd., London, 1951.

118- Saxe Commins and Robert N. Linscott, (Editors), Man and The State: The Political Philosophers, The Pocket Library, U.S.A., 1954.

119- Smart, J.J.C., History of Materialism, The New Encyclopedia Britannica, Vol. 12ed. by: Encyclopedia Britannica Inc., U.S.A., 15th, 1976.

120- Stace, Walter, The Philosopher of Hegel, A systemic expositon, Dover Publications, Inc., New York, 1955.

121- Thilly, Frank, A history of philosophy, George Allen, London, 1952.

122- Wallace, The Logic of Hegel.

123- Wright, W., A history of Modern Philosophy, The Macmillan Company, New York, 1946.

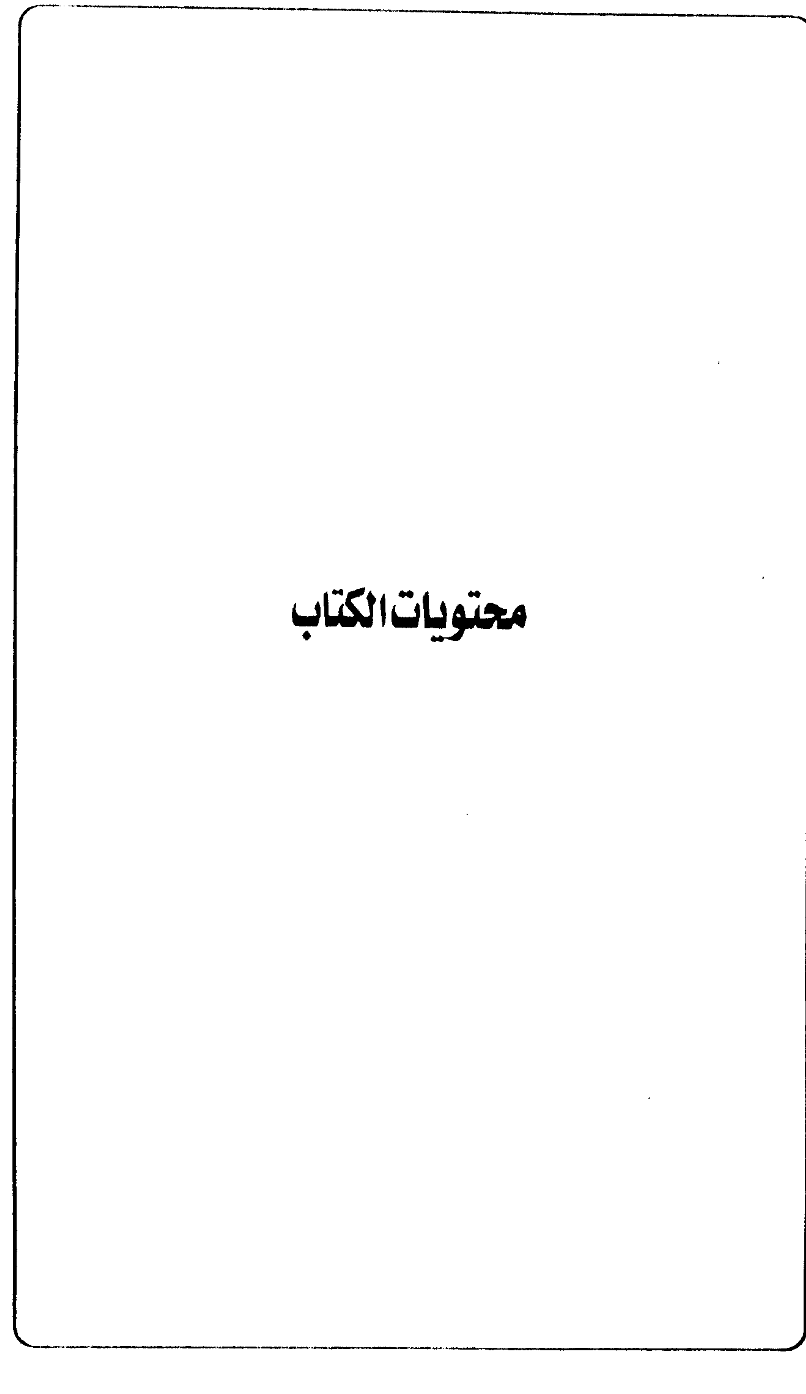
ثالثاً: المعاجم العربية:

١٢٤- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٢٥- المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦.

رابعاً: القاموس الأجنبى:

126- Macmillan Dictionary, William D. Halsey (editor) the Macmillan company, New York, 1973.



محتويات الكتاب



محتويات الكتاب

الفصل الثاني
فردريك هيجل

الفصل الثالث
آرثر شوبنهور

الباب الثاني
الفلسفة المادية

الفصل الأول
لودفيج فويرباخ

الفصل الثاني

كارل ماركس

الباب الثالث

فلسفات الإرادة والحرية

الفصل الأول

فردريك نيتشه

الفصل الثاني

شارل رينوفييه